NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Saint Augustin parmi nous

L'univers catholique a célébré en 1930 le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. L'année 1954 ramène un autre anniversaire. A Paris, du 21 au 24 septembre, un congrès international commémorait le seizième centenaire de la naissance du grand Africain. Philologues et historiens, philosophes et théologiens se sont efforcés de nous faire mieux pénétrer dans l'intelligence d'une doctrine qui a marqué profondément notre Occident chrétien. Déjà deux volumes ont été publiés (*Augustinus Magister*), contenant plus de cent contributions de valeur. Nous nous contenterons ici de rappeler à grands traits l'homme et l'œuvre, disant l'expérience spirituelle, l'itinéraire doctrinal, enfin le rôle apostolique de celui qu'on a appelé « le premier homme moderne [1] ».

L'expérience spirituelle.

Pour le grand public Augustin est avant tout l'homme des *Confessions,* l'homme pécheur, rebelle, traqué par la grâce de Dieu et, malgré sa longue résistance, finalement vaincu. C'est le type du prodigue évadé de la demeure familiale, fuyant toutes les contraintes, avide d'émancipation et de liberté. A l'étroit dans l'austère religion de Monique, il est tout aussi mal à l'aise dans le semi-paganisme facile de son père. De celui-ci, comme de son terroir africain, il hérite un tempérament passionné, ardent au plaisir. Et le voilà qui s'abandonne :

> Je brûlais, dans mon adolescence, de me gorger des infernales voluptés, et je n'eus pas honte de m'épanouir sauvagement dans de changeantes amours... Et qu'est-ce qui me charmait, sinon d'aimer et d'être aimé? Je ne savais plus distinguer le doux éclat de la tendresse des noirceurs de la sensualité. L'une et

1. Pour une étude plus approfondie, voir le très solide ouvrage de M. G. Bardy, *Saint Augustin,* 1940, en attendant la traduction annoncée du livre de F. Van der Meer, *Augustinus de Zielzorger,* 1947 (pour ce dernier, nous citons la traduction allemande).

l'autre fermentaient en moi confondues, et mon imbécile jeunesse entraînée à travers les précipices des passions s'abîmait dans le gouffre du vice [2].

Cependant, né chrétien, marqué dès son enfance du signe de la croix (*Conf.*, I, 17; p. 15), Augustin ne sera jamais un païen. Chez d'autres, il arrive que les péchés de la chair conduisent à toutes sortes de désordres. Le voluptueux peut devenir voleur, homicide; tout au moins laisser en lui se dégrader l'humanité jusqu'à mépriser celle-ci dans les autres. Il s'est fait centre, et c'est la logique du péché. Mais chez Augustin rien de tel. Le larcin dont il s'accusera (*Conf.*, II, 9; p. 35) n'est qu'une frasque d'écolier. Il n'aime pas ces chahuts d'étudiants familiers aux *eversores* (*Conf.*, III, 6; p. 49; cfr V, 22; p. 111). Nous ne l'imaginons pas torturant un esclave, faisant du mal à un enfant. Dès son adolescence, malgré son goût pour le théâtre (*Conf.*, III, 2; p. 46), il trouve indigne d'un homme bien né de se complaire dans la vue du sang, prend en dégoût les jeux du cirque, cherche à guérir les autres de cette passion inhumaine (*Conf.*, VI, 11; p. 128). Alypius, son élève et plus tard son ami, aura plus de peine à s'arracher à ces sauvages délices (*Conf.*, VI, 13; p. 130). Dans ses désordres même, Augustin n'est pas un pécheur banal. Sa conversion ne sera pas non plus ordinaire.

Il nous l'a racontée longuement dans ses *Confessions*. Ne nous méprenons pas sur le sens de ce mot. Rien d'abord qui ressemble à ce vain étalage du moi, à cette puérile complaisance en soi à laquelle nous ont accoutumés tant d'écrivains modernes. Le mot lui-même est ambigu [3]. On confesse ses erreurs, ses péchés, mais on confesse aussi la gloire et la bonté de Dieu. C'est ce dernier sens qui est au premier plan. Augustin entreprend le récit des miséricordes de Dieu envers le lamentable pécheur qu'il était. Cette autobiographie, comme l'a rappelé dans un beau livre M. Courcelle, est aussi une théologie en action [4]. Véritable phénoménologie où le conflit entre la nature et la grâce, entre la chair et l'esprit, est « lu » à travers une métaphysique des rapports entre le Créateur et une libre créature qui se cherche elle-même en fuyant loin de Dieu ou en se retournant vers Lui. Une âme « dissipée, divisée, éparpillée [5] », souhaite et refuse à la fois une unité profonde qui sans cesse lui échappe jusqu'à ce qu'un autre, exigeant, l'oblige, par une douce contrainte, à dépouiller tout égoïsme, à confesser sa dépendance foncière d'une transcendance qui, en la posant dans l'être, a fait d'elle un cri vers Dieu. Plus tard, prêchant devant le bon peuple d'Hippone, l'évêque vénéré commentera ainsi saint Jean :

2. *Conf.*, II, 1-2 (trad. de Labriolle, p. 30-31).
3. *In Ps.* 144, 13 (*P.L.*, XXXVII, 1878).
4. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 1950, p. 14-20.
5. *Conf.*, V, 18 (p. 107) : «adversus me impietas mea me diviserat». — *Conf.*, VIII, 22 (p. 194) : « ego dissipabar a meipso ».

Personne ne vient à moi si le Père ne l'attire. N'allez pas supposer qu'on vous entraîne contre votre gré, l'âme en effet peut être attirée par l'amour... le poète l'a dit : *trahit sua quemque voluptas*. Le plaisir, non la nécessité, la délectation, non pas l'obligation, le lien d'un commandement. Mais si cela est vrai, combien plus doit-on dire que l'homme est entraîné vers le Christ, s'il trouve son plaisir dans la Vérité, la justice, la vie éternelle. Toute choses qui sont le Christ... Donnez-moi un homme qui aime et il saura ce que je dis. Un homme qui désire, qui a faim, qui chemine dans le désert d'ici-bas, un homme altéré qui soupire après les sources de l'éternelle patrie...

Montre à une brebis un rameau verdoyant, et tu l'attires; montre des noix à un enfant, et il te suit. C'est l'amour qui l'attire, sans nulle violence au corps, c'est le cœur qui est lié, et qu'on entraîne [6]...

La prédication, la correspondance d'Augustin sont remplies de ces allusions voilées à une expérience personnelle jamais oubliée. Mais, pour arriver à l'unité, quels déchirements ! Les douceurs de la délectation céleste ne se révèlent pas à qui refuse de congédier les délectations de la chair :

Je tenais pour certain que mieux valait me donner à votre amour que de céder à ma passion; l'un me plaisait, me conquérait, mais j'aimais celle-ci et j'y restais enchaîné (*Conf.*, VIII, 12; p. 185).

Je me disais au dedans de moi : « Finissons-en ! Finissons-en ! » Mes paroles m'acheminaient à la décision, et je n'agissais pas. Je ne retombais pas dans l'abîme de ma vie passée, mais je me tenais debout sur le bord, reprenant haleine... Plus l'instant où mon être devait changer devenait proche, plus il me frappait d'épouvante... Ce qui me retenait, c'étaient ces misères de misères, ces vanités de vanités, mes anciennes amies, qui me tiraient doucement par ma robe de chair et me murmuraient tout bas : « Est-ce que tu nous renvoies? Quoi ! Dès ce moment nous ne serons plus avec toi pour jamais? et dès ce moment ceci et ceci encore ne te sera plus permis? » (*Conf.*, VIII, 25-26; p. 197).

Ces pages sont trop connues pour que nous insistions. On sait moins que l'expérience spirituelle d'Augustin pécheur ne se termine pas avec la conversion. Commentant saint Paul, il rappellera plus tard que le chrétien n'est encore sauvé qu'en espérance [7]. Au dixième livre des *Confessions*, à dix ans de la victoire remportée sur lui-même, avec l'aide d'une grâce extraordinaire, Augustin avoue qu'il est encore obligé de lutter (*Conf.*, X, 39; p. 269). Délivré de ses chaînes, il est prisonnier des images qu'ont laissées dans les divers cantons de sa mémoire, — mémoire visuelle, auditive, musculaire, — des passions trop aimées, des habitudes trop tard combattues. Les trois concupiscences dont parle l'apôtre saint Jean demeurent en lui (*Conf.*, X, 41-64; p. 270-288). A vrai dire, ces pages sentent un peu la rhétorique. Elles font suite à une longue étude (*Conf.*, X, 12-36; p. 248-268), chère aux historiens de la philosophie, sur le

6. *In Joan.*, XXVI, 4-5 (*P.L.*, XXXV, 1608-1609).
7. *In Ps.* 37, 5 (*P.L.*, XXXVI, 398); *Serm.* 157 (*P.L.*, XXXVIII, 859) et surtout *Serm.* 128, 10 (*P.L.*, XXXVIII, 718).

rôle de la mémoire [8]. Mais d'autres textes dissipent cette première impression. Vers 403, prêchant à Carthage, Augustin s'interrompt tout à coup et se lance dans une apologie personnelle. A bout d'arguments, les adversaires viennent de s'en prendre à la personne de l'évêque. Un libelle court en ville, qui rappelle ses erreurs passées, le scandale qu'ici-même il donna. Cette attaque nous a valu une magnifique envolée :

Qu'ils disent contre nous ce qu'ils veulent, nous ne cesserons pas de les aimer... Oui, nous avons été, comme le dit l'apôtre, insensé, incrédule, pris aux lacs d'une erreur perverse. Pourquoi le nier? Mais autant nous confessons ce passé, autant nous louerons Dieu qui nous a pardonné. Pourquoi donc, ô hérétique, abandonner le sujet de la discussion et foncer sur un homme? Serais-je donc à moi seul toute l'Eglise catholique? Ce que tu me reproches, je le condamne. Plût au ciel que toi aussi, tu condamnes tes erreurs présentes, qu'elles deviennent du passé! Oui, je le confesse, j'ai, ici, dans cette ville, très mal vécu. Mais cela, par le nom du Christ, est désormais du passé. Quant au présent, vous ne savez que dire! Et pourtant il y aurait à dire!... Je suis livré à toutes sortes de pensées, je lutte contre mille suggestions mauvaises, je mène une lutte incessante contre un ennemi qui cherche à me terrasser. Je gémis vers Dieu dans mon infirmité. Dites de moi ce que vous voudrez, si je suis bon, je serai le bon grain, si je suis mauvais, je ne serai que paille, du moins encore sur l'aire. Augustin est un pauvre évêque, il porte lui aussi son fardeau, il rendra des comptes à Dieu. Mais ce n'est pas là l'objet du litige, allons aux faits [9]!...

Jusqu'à la fin, cette note personnelle affleurera dans les sermons ou la correspondance. Elle est en filigrane dans les très beaux sermons où plus tard, luttant contre les Pélagiens, l'évêque commente l'épître aux Romains [10]. Le septième chapitre s'entend du conflit né dans l'âme du pécheur entre la nature et la grâce, mais il décrit aussi la vie de l'homme justifié [11]. Baptisé, mort et ressuscité avec le Christ, celui-ci sent douloureusement le poids d'une chair mortelle. La grâce, nécessaire à la conversion du pécheur, est tout aussi indispensable à la persévérance des justes. Si l'on en doute, qu'on interroge l'Apôtre :

La loi dit : *tu ne convoiteras pas.* L'homme entend cela et reconnaît sa misère. Mais de quel homme s'agit-il? Dirons-nous que l'apôtre ne connaissait plus la concupiscence? ou qu'elle était là, comme un prurit, insinuante, sollicitant au mal, pleine d'effervescence, tentatrice, mais impuissante à entraîner la volonté?... Frères, j'entends la réponse de l'Apôtre... Il confesse qu'il n'a pas encore atteint

8. Reprenant une thèse de Willinger, M. Courcelle (p. 25-26 et 243) pense que ce livre a été ajouté après coup et qu'il est postérieur au sermon que nous citons plus loin. Mais la démonstration ne paraît pas péremptoire. La chose importe d'ailleurs peu du point de vue où nous nous plaçons.

9. *In Ps.* 36 (*serm.* III), 20 (*P.L.*, XXXVI, 395).

10. *Serm.* 128; *Serm.* 151-156.

11. *In Ps.* 125, 2 (*P.L.*, XXXVII, 1658). Sur la date du changement d'interprétation, cfr A. Rétif, dans les *Recherches de science religieuse*, 1946, p. 368-371).

la perfection... Mais je lis dans vos cœurs : Vous me direz : c'est vrai, l'apôtre confesse son infirmité, mais celle du corps et non de l'âme... Eh bien! Ecoutez : « J'ai peur, dit-il, que la grandeur de mes révélations ne me conduise à l'orgueil... » Voilà : l'Apôtre, comblé de révélations, redoute l'abîme de l'orgueil... L'Apôtre cherche à guérir les autres, et lui-même n'est pas encore guéri. Il s'adresse à des hommes spirituels et lui-même est encore charnel. Il est à la fois spirituel et charnel [12]...

Cette théologie de la justification progressive anime toute la controverse avec les Pélagiens. Précisée par le concile de Trente, elle est encore aujourd'hui la nôtre, et tout chrétien, même comblé des grâces de Dieu, redit dans sa prière avec le grand docteur de la grâce :

Tous, lorsque nous prions, nous sommes des mendiants devant Dieu; attendant que tombent de sa table quelques miettes capables de nous donner un peu de force [13].

L'itinéraire intellectuel.

On ne peut séparer de l'expérience spirituelle d'Augustin son cheminement intellectuel [14]. Les étapes de cet itinéraire doctrinal de la conversion sont connues. Vers dix-neuf ans, suivant le cycle normal des études, Augustin s'éprend de la philosophie. Il vient de la découvrir dans l'*Hortensius* de Cicéron (*Conf.*, III, 7; p. 49). A travers les déclamations de celui-ci, c'est le platonisme éternel qui vient de conquérir une âme. Epris d'idéal, Augustin entend se détacher des succès scolaires, prometteurs d'une situation lucrative et peut-être de gloire. Il ne rêve plus que de posséder la sagesse. Un instant cette conversion de l'intelligence semble l'acheminer vers les sommets chrétiens. Il ouvre l'Ecriture. Mais à cet adolescent trop sensible au bien-dire, le langage biblique paraît barbare (*Conf.*, III, 9; p. 51). Après l'éveil à l'idéal, une contre-expérience douloureuse devra creuser l'abîme où plus tard s'engouffrera la grâce.

Augustin devient manichéen. Il le restera pendant neuf ans [15]. Nous avons peine à comprendre aujourd'hui qu'un aussi grand esprit ait pu se laisser prendre aux filets d'une pareille doctrine. Mais deux siècles plus tôt, ne l'oublions pas, les intellectuels d'Alexandrie s'égaraient à plaisir dans les forêts du gnosticisme. La métaphysique manichéenne, issue du dualisme iranien, n'était d'ailleurs pas sans grandeur [16]. Augustin, peut-être à son insu, transposera bientôt le tragique du conflit entre le principe du Bien et le principe

12. *Serm.* 154, 3-7 (*P.L.*, XXXVIII, 834-835).
13. Cfr *Serm.* 83, 2 (*P.L.*, XXXVIII, 515) et *passim.*
14. Cfr J. M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, 1950.
15. *Conf.*, V, 10 (p. 99), avec les remarques de M. Courcelle (p. 78) sur la chronologie.
16. Cfr Le Blond, *op. cit.*, p. 92, pour plus de détails.

du Mal dans le drame des deux Cités. En attendant, il imagine la divinité comme un grand réceptacle, un être immense, « pénétrant de tous côtés à travers les espaces infinis toute la masse de l'univers et par delà l'univers, répandu sans terme dans l'infini... » (*Conf.*, VII, 1; p. 146). Ne sourions pas, rappelons-nous plutôt les imaginations dénoncées par Bergson dans ses pages célèbres sur l'idée de néant.

Dans cette théodicée le mal lui-même devient « une substance corporelle, l'esprit étant un corps subtil répandu dans l'espace » (*Conf.*, V, 20; p. 109). Cette philosophie dualiste explique la beauté du monde, elle en justifie aussi les désordres. Pour l'homme pécheur, quelle aubaine! En lui, comme dans l'univers, deux principes éternels sont en lutte. Plus tard, Augustin dénoncera avec force cette idéologie qui donne au pécheur bonne conscience et le rassure sur sa responsabilité personnelle. Traduisons en termes modernes au risque de simplifier outrageusement : il n'y a ni pécheurs ni péchés, mais seulement des forces obscures qui sommeillent en nous ou qui agissent sur nous; l'homme est déterminé, par son hérédité, par la pression sociale; parce qu'il est lui aussi un être de la Nature. Aujourd'hui comme au quatrième siècle, le chemin qui conduit à Dieu et au Christ passe par le problème du mal.

Ce problème n'a jamais laissé la paix à Augustin. Mais, à cette première étape, il se présente de façon grossière. Augustin s'évadera de la prison manichéenne parce qu'il n'a jamais accepté de justifier totalement ses désordres (*Conf.*, VIII, 22; p. 194). Mais il y est aidé aussi par l'insuffisance doctrinale de la secte. Une métaphysique ne s'impose à l'esprit que si elle se double d'explications précises. Or la science manichéenne est courte. Elle déçoit Augustin, qui était plein d'admiration pour l'astronomie du temps (*Conf.*, V, 4; p. 94; V, 6; p. 96). Un docteur renommé devait répondre à toutes ses interrogations, élucider tous les problèmes de cet intellectuel inquiet et exigeant. Mais Faustus lui avoue son ignorance. Le disciple lui sait gré de sa loyauté intellectuelle (*Conf.*, V, 10-13; p. 99-102). Sans briser encore avec ses coreligionnaires, il se tourne vers les savants, plus ou moins confondus avec les philosophes [17]. La science de l'époque est encore dans l'enfance, mais comme celle du dix-neuvième siècle finissant, elle pense que l'univers entier se ramène à des lois, à des chiffres. En fréquentant les savants, Augustin se débarrasse de la fausse science des astrologues, chère aux manichéens. Il nous a laissé à ce propos une jolie anecdote.

Deux femmes avaient conçu à la même époque. L'une était esclave et l'autre sa maîtresse. Bientôt les deux enfants vont naître. Quel sera l'horoscope de chacun? On calcule les jours, les heures, les minutes; on procède de la manière la plus scientifique, et l'on constate

17. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 75; J. M. Le Blond, *op. cit.*, p. 97.

que les deux enfants sont nés au même moment, avec une différence de situation locale toute négligeable. L'horoscope est le même. Hélas, l'avenir le devait démentir : l'enfant de la servante fut esclave, le fils du maître devint riche, heureux, fêté. L'expérience a condamné les *mathematici* (*Conf.*, VII, 8; p. 152-155). Ici encore, ne sourions pas. Plus tard, Augustin bataillera contre les astrologues, mais, ayant été jadis victime de leur sottise, il saura accueillir avec bonté tel d'entre eux qui, au temps pascal, demande à faire pénitence [18].

Enthousiasme pour la sagesse, contre-expérience d'allure matérialiste et scientiste, d'abord chez les manichéens, puis au contact de vrais savants comme l'illustre médecin Vindicianus [19]. Là-dessus, crise de scepticisme! Il fallait une synthèse où l'élan spirituel de la vingtième année trouvât son achèvement, en assumant les progrès intellectuels accomplis. C'est la troisième étape. Elle fut brève et elle aboutit au baptême, au printemps de l'an 387. Augustin avait alors trente-trois ans. Cette étape décisive, on le sait, a donné lieu à des discussions passionnées [20]. Sans suspecter la sincérité d'Augustin, on a cherché à prouver, par une confrontation avec les dialogues philosophiques de Cassiciacum, que les choses s'étaient passées autrement que ne le disent les *Confessions*. Augustin aurait été d'abord converti à la philosophie de Plotin, et seulement ensuite au christianisme. Cette thèse apparaît aujourd'hui absolument insoutenable. Mais le problème de l'objectivité des *Confessions* reste posé pour le détail. La question est entrée dans une phase nouvelle avec le beau livre de M. Courcelle [21]. Sans entrer ici dans la discussion, rappelons les influences décisives.

Plotin sans doute, mais non pas tant directement d'abord qu'à travers la prédication de saint Ambroise, lui-même nourri des Ennéades [22]. Ambroise, le fonctionnaire devenu évêque de Milan, séduit Augustin par son beau langage. Rhéteur, celui-ci s'en va au sermon en rhéteur, pour apprécier une éloquence que l'on dit sans rivale (*Conf.*, V, 23; p. 112). Mais la véritable éloquence se moque de l'éloquence. A travers les phrases de l'évêque, c'est Dieu qui main-

18. *In Ps.* LXI, 23 (*P.L.*, XXXVI, 746). Cfr Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, 1940, p. 219-220.

19. J. M. Le Blond, *op. cit.*, p. 99.

20. Voir l'introduction de P. de la Briolle à son édition des *Confessions*, p. XII et mieux encore celle de M. Courcelle à ses *Recherches*. Le P. Boyer vient de rééditer avec quelques compléments son livre bien connu, réponse à la thèse d'Alfaric : *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Rome, 1953.

21. Voir notre compte rendu dans les *Recherches de science religieuse*, 1953, p. 272-278.

22. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 93-138. Ce chapitre est l'un des plus importants du livre. M. Courcelle y reprend une démonstration donnée déjà par lui (cfr p. 107) sur la dépendance d'Ambroise à l'égard de Plotin, Augustin ayant assisté entre avril et juin 386 aux sermons où cette dépendance est très nette (p. 138).

tenant se fait entendre. Augustin se sent bientôt intéressé par le fond plus que par la forme (*Conf.*, V, 24; p. 113). Une à une, les objections manichéennes contre l'Ancien Testament se dissipent (*Conf.*, VI, 4; p. 121). « La lettre tue et l'esprit vivifie », ne cesse de répéter Ambroise (*Conf.*, VI, 6; p. 123). Son exégèse spirituelle de la Bible, un peu trop hardie au gré d'Erasme, libère un esprit arrêté par les anthropomorphismes ou le récit d'actions apparemment immorales.

Il semble que la personne d'Ambroise n'ait pas été un élément important de cette conversion. Distant, trop peu attentif aux anxiétés d'une âme en quête de Dieu, l'évêque n'a pas immédiatement avec le rhéteur nouvellement nommé dans la capitale des relations cordiales [23]. Dans telle page des *Confessions* où il est question de lui, on sent même percer une légère ironie :

> Je considérais Ambroise comme un homme heureux au regard du monde d'être si fort honoré par les plus hauts personnages. Il n'y avait que son célibat qui me paraissait chose pénible. Quant aux espérances qu'il portait en lui, aux combats qu'il avait à soutenir contre les tentations inhérentes à sa grandeur même, aux consolations qu'il trouvait dans l'adversité, aux joies savoureuses qu'il goûtait à ruminer votre pain avec la bouche mystérieuse de son cœur, de tout cela je n'avais nulle idée, nulle expérience.
>
> Il ignorait pareillement ces agitations et l'abîme où je risquais de choir. Il m'était impossible de lui demander ce que je voulais, comme je le voulais; une foule de gens affairés, qu'il aidait dans leurs embarras, me dérobait cette audience et cet entretien. Quand il n'était pas occupé d'eux, il employait ces *très courts instants* à réconforter son corps par les aliments nécessaires ou son esprit par la lecture.
>
> Lisait-il, ses yeux couraient sur les pages dont son esprit perçait le sens, mais sa voix et sa langue se reposaient. Souvent, quand je me trouvais là, — car sa porte n'était jamais défendue, l'on entrait sans être annoncé — je le voyais assis lisant tout bas et jamais autrement. Je demeurais assis *dans un long silence* (qui eût osé troubler une attention si profonde?), puis je me retirais, présumant qu'il lui serait importun d'être interrompu dans ces *rares moments* dont il bénéficiait pour le délassement de son esprit, quand le tumulte des affaires lui laissait quelque loisir. Peut-être évitait-il une lecture à haute voix de peur qu'un auditeur attentif et captivé ne l'obligeât, à propos de quelque passage obscur, à s'engager dans des explications, à discuter sur de difficiles problèmes et à perdre ainsi une partie du temps destiné aux ouvrages dont il s'était proposé l'examen; et puis la nécessité de ménager sa voix, qui se brisait aisément, pouvait être encore une juste raison de lire tout bas. Au surplus, quelle que fût son arrière-pensée, elle ne pouvait être que bonne chez un homme tel que lui [24].

Le trait final est léger, mais il souligne une déception. Augustin

---

23. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 91-92, 217-220.

24. *Conf.*, VI, 3 (p. 120-121). M. P. de Labriolle suggère ici un rapprochement avec une note traitant de la charité et très spécialement de la condescendance avec laquelle on doit accueillir une amitié naissante que votre charge, vos honneurs pourraient décourager (*De div. quaest.*, LXXXIII, q. 71, n. 6; *P.L.*, XL, 82-83).

poursuit d'ailleurs en disant tout le bien qu'il retira de la prédication commune. Il fut moins sensible à la « découverte » des corps des saints Gervais et Protais qui, pour Ambroise et son peuple, parut comme un signe de Dieu en faveur de la véritable Eglise du Christ [25]. René Bazin a raconté jadis cet épisode d'une lutte entre un évêque orthodoxe assiégé dans la basilique portienne et une impératrice arienne qui lui avait arraché les autres églises [26]. Augustin rappelle cet événement sans lui attribuer une place dans sa conversion. Longtemps il sera réservé sur la portée apologétique des miracles contemporains [27]. Mais il n'en réfléchit pas moins alors sur la foi. Il comprend que la foi ne se démontre pas comme un théorème ; il eût voulu, nous dit-il, être aussi sûr des vérités de l'au-delà que de sept et trois font dix (*Conf.*, VI, 6 ; p. 123). Il découvre son erreur, réfléchit sur le rôle de la croyance dans la vie quotidienne [28], et surtout, abdiquant son orgueil, il se rend perméable à la lumière d'en haut (*Conf.*, VII, 24 ; p. 167).

Ne négligeons pas l'influence de l'idéalisme platonicien. Il avait éveillé Augustin à la philosophie ; il agit maintenant, d'abord à travers les plagiats d'Ambroise, puis directement par la lecture des Ennéades. Mallius Theodorus, un humaniste chrétien retiré des affaires, lui prête la traduction latine de Victorinus [29]. Mais surtout, la grâce de Dieu envahit lentement son âme, elle y réveille des souvenirs d'enfance, elle provoque comme à retardement l'épanouissement d'un désir obscur jamais étouffé, jamais renié, qui avait pour objet le Christ, Vérité subsistante :

> Encore tout enfant, j'avais entendu parler de la vie éternelle, promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu, qui s'est abaissé jusqu'à notre orgueil. J'étais déjà marqué du signe de la Croix, assaisonné déjà du sel divin, dès ma sortie du sein de ma mère, qui a tant espéré en vous...
>
> Vous avez vu, Seigneur, lorsque j'étais encore enfant, un jour qu'une subite oppression d'estomac, accompagnée d'une forte fièvre, me mettait à deux doigts de la mort, vous avez vu, puisque vous étiez déjà mon gardien, de quel élan de ce cœur, avec quelle foi je réclamai de la piété de ma mère, et de votre Eglise notre mère à tous, le baptême de votre Christ mon Dieu et mon Seigneur (*Conf.*, I, 17 ; p. 15 ; V, 16 ; p. 106).

Mais l'enfant remis, on avait différé le baptême, selon les habitudes de ces chrétiens qui, n'ayant pas nos facilités pour accéder au sacrement de pénitence, repoussaient après les orages des passions le sacrement qui remet tous les péchés (*Conf.*, I, 18 ; p. 16). On n'a pas assez dit encore la place qu'a tenue dans la vie d'Augustin ce Christ

25. *Conf.*, IX, 15 (p. 220-221). Cfr Courcelle, p. 138.
26. *Fils de l'Eglise*, 1927, p. 75-95.
27. Courcelle, p. 144, avec la référence au travail du P. de Vooght.
28. *Conf.*, VI, 7 (p. 124). Cfr J. M. Le Blond, *op. cit.*, p. 103.
29. *Conf.*, VIII, 13 (p. 158) ; P. Courcelle, *op. cit.*, p. 153-156 ; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, 1934, p. 63-145.

encore trop mal connu, mais déjà d'avance très aimé. La secte manichéenne l'honorait, et cela peut-être faisait tolérer bien des choses (*Conf.*, III, 10; p. 51). Au contraire la Philosophie (*Conf.*, III, 8; p. 50). Lorsque plus tard, Augustin voudra situer l'influence des *platonici* sur sa conversion, il opposera dans une page magnifique les rayons et les ombres :

Vous m'avez procuré, par l'intermédiaire d'un homme gonflé d'un prodigieux orgueil, certains livres des Platoniciens traduits du grec en latin.

Et là, j'ai lu, non en propres termes, mais dans un sens tout semblable, appuyé de quantité de raisons de toute sorte, qu'au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. J'y ai lu que l'âme humaine rend bien témoignage à la lumière, mais qu'elle n'est pas elle-même la lumière, que c'est le Verbe, Dieu lui-même, qui est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Et qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui, et que le monde ne l'a point connu. Quant à ceci : Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir les enfants de Dieu, je ne l'ai point lu dans ces livres.

De même j'y ai lu que le Verbe de Dieu n'est né ni du sang ni de la chair, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. Mais que le Verbe se soit fait chair et qu'il ait habité parmi nous, cela, je ne l'y ai pas lu.

J'ai bien trouvé dans ces écrits, sous différentes formes et avec des expressions variées, que le Fils, étant dans la condition du Père, n'a pas cru que ce fût une usurpation d'être égal à Dieu, puisqu'il est cela même par nature. Mais qu'il se soit anéanti lui-même, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu pour homme par les dehors, qu'il se soit humilié lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix, que pour cela Dieu l'ait élevé au-dessus de la mort, et lui ait donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le père, voilà ce que ces livres ne disent pas.

Qu'avant tous les temps, que par delà déjà tous les temps, votre Fils unique subsiste éternellement, éternel comme vous, et que les âmes, pour être heureuses, reçoivent de sa plénitude et que, pour être sages, elles soient renouvelées par la participation à la sagesse permanente en soi, cela y est bien. Mais qu'il soit mort au temps marqué pour les impies, et que vous n'ayez pas épargné votre fils unique, et que pour nous vous l'ayez livré, cela n'y est point. C'est que vous avez caché ces choses aux sages et vous les avez révélées aux petits, afin qu'ils vinssent à lui, ceux qui souffrent, ceux qui portent leur fardeau, pour avoir de lui leur réconfort, car il est doux et humble de cœur. Il fait marcher les doux dans la justice et il apprend leur route aux âmes de mansuétude. Il voit notre humilité et nos souffrances et il nous remet tous nos péchés (*Conf.*, VII, 13-14; p. 158-160).

Cette page est savamment balancée, mais l'œuvre entière d'Augustin la corrobore. Comme plus tard chez sainte Thérèse, au centre de sa vie spirituelle, il y a la personne de Jésus, né du Père avant tous

les siècles, né de Marie dans le temps, enfant comme nous, adolescent, puis homme fait, qui chemine aux côtés des fils des hommes, ayant faim et soif, tombant de lassitude et puis, donnant sa vie pour eux. Il faudrait citer ici d'innombrables textes [30]. Contentons-nous d'une page bien connue du commentaire de saint Jean :

> Jésus est fatigué. Fatigué du voyage, il s'est assis, près d'un puits, à la sixième heure du jour... C'est pour toi qu'il s'est fatigué en voyage, Jésus est la force et il est la faiblesse... Veux-tu connaître sa puissance? Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait, et cela a été fait sans fatigue aucune de sa part... Veux-tu savoir maintenant sa faiblesse? Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. Créé par la force du Christ, tu as été refait par sa faiblesse... Il nous a créés par sa puissance, dans sa faiblesse il nous a cherchés [31].

Augustin, racheté par le sang de Jésus-Christ, ne peut en rester aux spéculations de ses amis platoniciens. Pour le décider, Simplicien lui a raconté l'histoire de Victorinus. Ce rhéteur africain, dont il lira la traduction des Ennéades, s'était acheminé vers les dogmes chrétiens, mais il hésitait devant le baptême, disant : « Est-ce que ce sont les murs qui font un chrétien? Je suis des vôtres, cela suffit ». Mais un jour, il comprit et, à la grande stupeur de Rome (il avait sa statue au forum), déclinant l'offre d'une conversion moins humiliante, il accepta de réciter le symbole au su et au vu de tous, comme faisaient les autres catéchumènes (*Conf.*, VIII, 3-5; p. 177-180). Le christianisme est une vie, il n'est pas seulement une philosophie sublime, il est traduit dans les gestes familiers d'une famille où tous, savants ou ignorants, doivent être de petits enfants.

L'expérience apostolique.

Cette expérience personnelle, Augustin en fera vivre les autres ou plutôt, pasteur d'un troupeau, il prendra des autres le même soin que prit de lui l'Église maternelle. Sa théologie ne sera jamais que l'expression de sa foi, d'une foi réfléchie, jamais séparée de l'existence concrète qu'elle anime et où elle plonge aussi ses racines.

Augustin approfondit d'abord sa foi en défendant celle des autres contre toute espèce de périls. Évêque d'Hippone, prédicateur apprécié à Carthage, il bataille contre le manichéisme [32]. Il connaît bien la secte, il sait le fort et le faible de ces séducteurs. Il connaît aussi la faiblesse du chrétien moyen, incapable de résister à une argumentation bien conduite. Il a raconté quelque part l'histoire de ce pauvre hère qui, ayant concédé que Dieu ne pouvait être l'auteur des mou-

30. Cfr par ex. *In Ps.* XLIV, 3 (*P.L.*, XXXVI, 495) sur la beauté du Christ enfant, adolescent, souffrant, mort et ressuscité.
31. *In Joan.*, XV, 6 (*P.L.*, XXXV, 1512).
32. G. Bardy, *Saint Augustin*, p. 277-280.

ches qui l'incommodaient, fut conduit, de proche en proche, aux guêpes, aux lézards, aux oiseaux, à l'éléphant, enfin à l'homme lui-même [33]. Cette polémique a beaucoup contribué à l'approfondissement de doctrines fondamentales : la spiritualité de Dieu, celle de l'âme, la notion de création comme dépendance de tout être dans l'ordre même de l'être, la liberté de l'homme et de tout esprit créé à l'image de Dieu.

La lutte contre les Donatistes lui est une occasion de faire progresser la théologie sacramentaire et l'ecclésiologie. Bataille épuisante, car ici l'adversaire ressassait sans cesse les mêmes arguments, revenant sur les origines de la séparation. Un évêque, aux temps lointains de la persécution de Dèce, avait livré les Ecritures. Souillé, il n'avait pu que communiquer sa souillure. Tous les baptêmes, toutes les ordinations qui dérivaient de cette source empoisonnée étaient sans valeur devant Dieu [34]. Ainsi pensaient ces hommes durs et entêtés, n'hésitant pas à se couper de l'univers entier. Inlassablement aussi, Augustin redit : « ce n'est ni Pierre ni Judas qui baptise, mais le Christ dont nous sommes les ministres [35] ». La grâce du sacrement arrive aux âmes à travers des instruments qui eux-mêmes peuvent être indignes. A leur particularisme il oppose l'universalisme de la *Catholica*. Quels sont ces hommes pour qui le Christ fut impuissant, qui limitent l'effet de la rédemption à leur seule communauté, à l'Afrique, à une seule fraction de l'Afrique [36] ? Tout au long de cette bataille Augustin est amené à rappeler la vraie notion de l'Eglise, corps du Christ. Les beaux textes que nous redécouvrons aujourd'hui ont été d'abord des exhortations passionnées à l'unité : le Christ est un, répandu à travers l'univers, cheminant lentement à travers l'histoire. Le Christ et l'Eglise sont unis comme l'époux et l'épouse, ils ont une seule pensée, une seule voix, ils sont une seule personne qui s'avance, tantôt dans la joie et tantôt dans la peine, jusqu'au rivage de l'éternité [37]. Parmi tant de belles pages, citons celle-ci, sur la passion du Christ :

Interficite omnes. Tuez-le tous, dit le Psalmiste (*Ps.* 61, 4). Le corps d'un homme offre-t-il une telle surface que tous puissent lui porter le coup de mort? Mais nous devons entendre ici la personne de notre Eglise, la personne du corps du Christ. Jésus-Christ en effet ne fait qu'un seul homme, avec sa tête et son corps, le sauveur du corps et les membres du corps, deux dans une seule chair, une seule voix, une seule passion, et quand l'iniquité aura pris fin, deux dans un seul repos. C'est pourquoi les souffrances du Christ ne se trouvent

33. *In Joan.*, I, 14 (*P.L.*, XXXV, 1386).
34. G. Bardy, *op. cit.*, ch. XIII, p. 301 ss.; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, 1920, ch. III.
35. *In Joan.*, VI, 7-8 (*P.L.*, XXXV, 1428).
36. *In Ps.*, XCV, 5 (*P.L.*, XXXVII, 1231); *In Joan.*, XIII, 14 (*P.L.*, XXXV, 1500).
37. Voir le dossier considérable rassemblé par le P. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, étude historique, t. II.

pas dans le seul Christ, ou plutôt elles ne se trouvent qu'en lui. Si par Christ, tu entends la tête et le corps, les souffrances du Christ ne sont que dans le Christ, mais si, par Christ, tu entends la tête seule, les souffrances du Christ ne sont pas uniquement en lui. Si en effet les souffrances du Christ n'étaient que dans lui seul, l'apôtre pourrait-il dire : « Il me faut suppléer dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ » (*Col.*, I, 124)? Si donc tu fais partie des membres du Christ, toi qui entends ces choses, — et toi aussi qui ne les entends pas — tout ce que tu souffres de la part de ceux qui ne sont pas les membres du Christ, cela manquait aux souffrances du Christ. Cela s'ajoute, parce que cela manquait; tu remplis la mesure, tu ne la fais pas déborder. Ce que tu souffres, c'est justement ce qu'il fallait que tu ajoutes à l'universelle passion du Christ, de ce Christ qui a souffert dans notre chef et souffre dans ses membres, c'est-à-dire en nous-mêmes. Tous nous formons comme une même société, une même république, tous, chacun selon nos moyens, nous acquittons notre dette envers elle, selon la mesure de nos forces, nous y ajoutons notre apport de souffrance. Et la somme de ces souffrances ne sera complète qu'avec la fin du monde [38].

A vrai dire, cette page est déjà marquée par d'autres préoccupations. Augustin n'en a pas fini avec le Donatisme, qu'il doit faire front contre un autre adversaire [39]. Pélage et son école mettent en péril la doctrine à laquelle Augustin, si l'on peut dire, tient comme à la prunelle de ses yeux : la nécessité de la grâce [40]. On demande aux dieux la santé, la richesse, disaient les Stoïciens, on ne leur demande pas la vertu, cela ne dépend que de nous. Le moralisme pélagien reprend cette thèse et interprète à sa façon les écrits de saint Paul. Morale austère, et non sans grandeur. Mais la grâce du Christ n'a plus de place. Jésus-Christ ne nous sauve que par son exemple. On comprend la protestation d'Augustin. Les Pères de l'Eglise qui l'avaient précédé n'étaient certes pas tentés de stoïcisme, cette doctrine hautaine est trop peu conforme à l'humilité prêchée par Jésus-Christ, mais, comme l'a écrit le P. Rousselot :

> Il fallait peut-être une expérience analogue (à celle de saint Paul) pour entrer à fond dans sa pensée et pour en exploiter les richesses dans l'esprit même où elles avaient été ramassées. Pouvait-on attendre cela du pieux Origène? Pouvait-on attendre cela des Cappadociens, ces excellents jeunes gens qui n'avaient guère connu que les chemins de l'école et de l'Eglise... Chrysostome lit Paul assidûment, il y voit moins la tragédie intérieure qui attire d'abord nos yeux, il y voit surtout la morale... Survint Augustin d'Afrique, dont l'histoire était tout autre. Il s'était converti lentement; sa raison était déjà persuadée que son cœur était rebelle encore... il avait éprouvé ce qu'est la captivité des passions... C'est lui donc, que Dieu avait choisi pour faire entrer plus avant l'Eglise dans l'intelligence du mystère de la grâce et du cœur humain, mystère révélé à saint Paul.
>
> *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio.* Deux hommes en moi, vouloir et ne vouloir pas, voilà l'une des faces du paradoxe. Mais ce qui

38. *In Ps.*, LXI, 4 (*P.L.*, XXXVI, 730-731).
39. G. Bardy, *op. cit.*, ch. XV, p. 351 ss.
40. G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie, sa doctrine*, 1943; H. Rondet, *Gratia Christi*, 1948, ch. VII, p. 112 ss.

est étrange, et proprement mystérieux, c'est que, pour vouloir complètement, il faut qu'un autre en moi veuille; un autre, c'est-à-dire un Dieu, non pas grand tout, non pas ensemble de l'être, non pas résidu du plus pur des âmes, mais personnel et distinct de moi personnellement. Ma volonté n'est vraiment mienne qu'en cessant d'être mienne, et non pas simplement en ce sens que je doive vouloir un bien plus haut et plus large que moi, mais en ce sens qu'un autre doit me faire vouloir; il ne faut pas seulement que le moi cesse d'être l'*objet* du vouloir, il faut que je me résigne à mon incapacité d'en être le suffisant *sujet*. Que dis-je, que je m'y résigne? il faut que je m'y complaise, que j'en exulte, que j'en triomphe de joie. Abnégation la plus profonde, amour le plus amoureux, car au delà de la joie ravissante de se donner, il y a celle de s'abandonner pour l'opération du don de Dieu même. Dieu opérant dans la volonté, Dieu faisant vouloir, voilà, encore un coup, le mystère de grâce qu'Augustin, après l'avoir éprouvé en soi-même, devait crier aux autres, redire à l'Eglise en formules décisives, aussi nettes que passionnées [41].

Vingt ans durant, Augustin redira la nécessité de la grâce. Mais la controverse pélagienne à peine commencée, il lui faut défendre le Christ contre son vieil ennemi païen. Rome, menacée en 406, vient d'être prise par les Goths d'Alaric. Dans les familles patriciennes, c'est la débandade, une clameur aussi chez les païens. Voilà ce qu'il en coûte d'avoir abandonné les dieux qui furent les protecteurs de la cité, les artisans de sa grandeur! Cette accusation, on le sait, est à l'origine des vingt-deux livres de la *Cité de Dieu* [42], plus exactement de la première partie de ce grand ouvrage. La seconde partie est la réalisation d'un dessein très ancien [43]. C'est la réplique des *Confessions*. A l'histoire personnelle d'un homme, symbole de l'histoire du pécheur, succède l'histoire religieuse de l'humanité :

Deux amours ont bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur, l'une mendie sa gloire auprès des hommes, Dieu, témoin de sa conscience, est la plus grande gloire de l'autre [44].

Dans une esquisse antérieure, Augustin, qui met ici l'opposition entre l'humilité radicale et l'orgueil, avait opposé l'égoïsme et l'amour fraternel :

Si les hommes aiment tant l'argent, c'est qu'ils estiment que la richesse les fait d'autant meilleurs. A ce mal s'oppose la charité qui ne recherche pas son propre bien, ne se réjouit pas de sa propre excellence... De ces deux amours, l'un est saint, l'autre impur, l'un est tourné vers les autres et l'autre vers soi-même, l'un pense au bien commun en vue de la société d'en haut, l'autre réduit même le bien commun à son propre service en vue d'une domination orgueil-

41. P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul,* dans les *Recherches de science religieuse,* 1928, p. 99-100.
42. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* 1948, p. 46-48; G. Bardy, *Saint Augustin,* p. 327 ss.
43. A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin,* dans les *Etudes augustiniennes,* coll. « Théologie », 1953.
44. *De civ. Dei,* XIV, 28 (*P.L.,* XLI, 146).

leuse; l'un est soumis à Dieu, l'autre jaloux de lui; l'un est tranquille, l'autre turbulent; l'un pacifique, l'autre querelleur; l'un préfère la vérité aux éloges qui s'égarent, l'autre est avide de louange, quelle qu'elle soit, l'un est artisan d'amitié, l'autre envieux; l'un veut pour son prochain ce qu'il souhaite pour lui-même, l'autre cherche à assujettir le prochain; l'un gouverne les autres pour leur propre bien, l'autre pour son bien propre [45].

Et ailleurs, dans un sermon :

Deux amours créent ces deux cités, c'est l'amour de Dieu qui fait Jérusalem, l'amour du monde Babylone. Que chacun s'interroge, se demande ce qu'il aime. Il saura de quelle cité il est. S'il se découvre citoyen de Babylone, qu'il arrache la cupidité et plante la charité [46].

Dans cette œuvre monumentale, Augustin entreprend de décrire l'origine lointaine, le cheminement historique, enfin la destinée finale de ces deux cités ici-bas mêlées sans qu'il soit toujours facile de dire qui appartient à l'une et qui est citoyen de l'autre. On ne peut nier que le thème fondamental, d'origine biblique [47], ne soit orchestré de façon magnifique. Augustin reprend sur nouveaux frais l'opposition entre la Jérusalem des prophètes et les grandes civilisations païennes, la Jérusalem céleste de l'Apocalypse et la Rome des persécuteurs. Cependant faut-il rejeter aux enfers sans discussion, avec l'Egypte et Babylone, la Rome païenne dont les convertis du paganisme avaient sucé le lait? Augustin hésite parfois et plus souvent encore il sent l'ambiguïté de son thème central [48].

L'opposition entre Jérusalem et Babylone n'est pas suffisamment tirée au clair. Tantôt il s'agit de réalités spirituelles et tantôt des oppositions historiques. Si l'Eglise est la cité de Dieu, il est plus difficile de désigner la cité vouée à la perdition [49].

Il reste cependant qu'aujourd'hui encore, au milieu de nos conflits de civilisation, au moment où meurt un monde tandis qu'en naît un autre, nous nous mettons spontanément à relire cet ouvrage vieux de mille ans, pour y découvrir une leçon de détachement et d'espoir [50]. Au moment où les Barbares saccageaient Rome, un évêque, un théologien, sut discerner les signes des temps et, tout en montrant les rivages de l'éternité, orienter l'avenir de l'Occident chrétien [51] : Charlemagne fera de la *Cité de Dieu* son livre de chevet. Sans l'avoir cherché, en montrant la relativité des entreprises humai-

45. *De genesi ad litteram*, X, 20 (*P.L.*, XXXIV, 437).
46. *In Ps.*, LXIV, 2 (*P.L.*, XXXVI, 773-774).
47. Cfr R. de Pury, *Jérusalem et Babylone*, dans *Dieu Vivant*, cah. XII.
48. *In Ps.*, LXIV, 6 (*P.L.*, XXXVI, 777). *In Ps.*, CXXXVIII, 18 (*P.L.*, XXXVII, 1795). Cfr *Etudes augustiniennes*, p. 119-120.
49. Lauras et Rondet, *op. cit.*, p. 153-160.
50. H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950. Cfr *Recherches de science religieuse*, 1953, p. 281.
51. G. Kurth, *Clovis*, 1896, p. XXI.

nes, Augustin préparait la chrétienté du moyen âge, et peut-être verrons-nous aussi une cité plus fraternelle, si nous savons renoncer aux égoïsmes affrontés pour travailler au progrès matériel sous le signe de la charité.

Augustin élabore sa théologie en pleine bataille. Il lui arrive de commencer à sa table des travaux désintéressés, tels ses grands ouvrages sur la Genèse ou sur la Trinité [52], mais le plus souvent il répond à des consultations. On lui demande des précisions sur la date de Pâques, sur la différence entre la liturgie de Rome et celle de Milan [53], une lettre de 408 répond à cinq ou six questions : pourquoi le Christ est-il venu si tard, qu'est-ce que le sacrifice, comment entendre le livre de Jonas, etc. [54]. Un bon nombre de lettres, sans laisser de faire place aux salutations et aux témoignages d'affection, sont de véritables traités théologiques [55]. On dirait qu'Augustin se repose en écrivant sur des matières difficiles. Peut-être a-t-il le sentiment que ce genre littéraire le fait progresser lui-même dans l'intelligence de sa foi. Plus encore que la correspondance, la prédication nous le montre ouvert à de nouveaux problèmes. On ne peut se dérober à l'impression qu'en éclairant les autres, il a le sentiment d'avancer lui-même [56].

L'apostolat de la Prédication.

Il prêche, il prêche sans cesse, à Hippone, à Carthage, à Thagaste et en bien d'autres endroits [57]. Assis dans sa chaire, le codex des Ecritures en main, il explique la parole de Dieu. Debout dans la nef, hommes et femmes séparés, les auditeurs sont attentifs. A Hippone, comme de grands enfants, ils réagissent, approuvent tout haut; les plus habiles devinent ce qu'on va leur dire, mais l'orateur fait signe : il faut que chacun marche au pas de son frère [58]. Parfois, à certains jours de fête surtout, on attend un sermon familier, une explication dix fois répétée, mais qui est devenue de règle, tels les fameux développements sur les 153 poissons de la seconde pêche miraculeuse [59].

---

52. G. Bardy, *op. cit.*, p. 347-349, 338, 347.
53. *Ep.* 54-55 à Januarius (*P.L.*, XXXIII, 199-223).
54. *Ep.* 102 à Deogratias (*P.L.*, XXXIII, 370-386).
55. *Ep.* 140 à Honorat sur la grâce du Nouveau Testament (*P.L.*, XXXIII, 538-577). — *Ep.* 187 à Dardanus sur la présence de Dieu (*P.L.*, XXXIII, 832-848).
56. Ainsi très spécialement sur la question de la prédestination. Le tractatus 45 de l'*In Ioannem* marque une étape nouvelle de la réflexion d'Augustin (*P.L.*, XXXV, 1722-1726).
57. M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, 1944, p. 72 et tout le chap. I : Le prédicateur et son public. — G. Bardy, *op. cit.*, ch. X. — E. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, 1953. Troisième partie.
58. *In Ps.*, XXXVIII, 18 (*P.L.*, XXXVI, 427); cft Van der Meer, *op. cit.*, p. 40-41.
59. *Serm.* CCXLVIII, 4 (*P.L.*, XXXVIII, 1160) : « commemorare debeo quod omni anno soletis audire ». — M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile*, 1930, p. 154. — M. Pontet, *op. cit.*, p. 300.

A Carthage, on se pique de littérature, on aime les trouvailles originales. Plus d'une fois, Augustin se met en frais, se creuse la cervelle pour être agréable à une population bien connue et qui attend du neuf. Ainsi, à l'automne de 411, après la fameuse conférence qui mit officiellement fin au schisme donatiste. Pendant quatre jours, Augustin commente le psaume 103. Merveilleuse aubaine pour les amateurs d'allégorie. Toute la création défile sous nos yeux, l'onagre en quête d'une source, symbole des Gentils désirant le baptême [60], le passereau niché au cèdre du liban, figure des âmes contemplatives évadées du siècle (*Ibid.*, n. 16; col. 1371), le dragon, figure du diable [61], les poissons qui peuplent l'océan, symboles des hommes qui, hélas, se dévorent entre eux (*Ibid.*, n. 4; col. 1380). Ce dernier thème revient souvent dans la prédication.

La mer est la figure du siècle, aux eaux salées, amères, tumultueux, plein de tempêtes. Les hommes livrés aux convoitises perverses et dépravées s'y dévorent entre eux, comme font les poissons. Contemplez cette mer mauvaise, pleine d'amertume, aux flots cruels, voyez de quels hommes elle est pleine! Qui donc souhaite un héritage, sinon par la mort d'autrui? Qui attend quelque avantage, sinon au détriment du prochain? Combien aspirent à s'élever sur la ruine des autres? Pour acheter, beaucoup souhaitent que d'autres vendent leur bien. Voyez cette oppression mutuelle, cette voracité! Et lorsqu'un poisson en dévore un autre, lui-même sera mangé par un plus gros. O poisson méchant, tu fais une proie d'un plus petit, un autre plus gros fera de toi la sienne [62].

Cette citation montre que si l'orateur, docile au goût du public, cède aussi à sa pente naturelle vers les allégories, il n'oublie pas qu'il doit éveiller l'auditeur à ses devoirs et le rendre meilleur. Toujours il vise un but concret. Il cherche à donner aux chrétiens le désir des choses éternelles, le goût des vertus solides, la soif de la pureté, de la loyauté, de la justice, et avant tout la faim de la charité. L'un des fruits de la charité c'est la paix. Commentant en 411 le psaume 147, Augustin est soudain compris à demi-mot. Les applaudissements crépitent. On est à un moment crucial de l'histoire du donatisme. Chacun souhaite la paix :

Qui posuit fines tuos pacem. Pourquoi tressaillez-vous de joie? Je n'ai encore rien dit, rien expliqué. Un mot seulement a été prononcé, et vous vous exclamez! Quelle partie de votre être a poussé cette clameur? C'est l'amour de la paix. O fils du royaume, citoyens de Jérusalem, vision de paix, cette paix que vous aimez, cherchez-la, désirez-la, aimez-la, à la maison, dans vos affaires, en vos femmes et en vos serviteurs, en vos amis, en vos ennemis [63]...

Un autre jour, il met en œuvre toutes les ressources de son talent pour détourner les chrétiens des jeux du cirque. On est vraisem-

60. *In Ps.*, CIII (serm. III), n. 4 (*P.L.*, XXXVI, 1366).
61. *In Ps.*, CIII (serm. IV), n. 6 (col. 1381).
62. *In Ps.*, LXIV, 9 (*P.L.*, XXXVI, 780-781).
63. *In Ps.*, CXLVII, 15-16 (*P.L.*, XXXVII, 1923-1924).

blablement à Carthage, à la veille du *dies natalis* de la ville [64]. Demain, on se précipitera en foule à l'amphithéâtre pour voir des histrions, des cochers, un funambule. De celui-ci, Augustin dira joliment au passage :

A grand'peine cet homme s'est exercé à marcher sur une corde. Suspendu, il te tient en suspens. Mais a-t-il appris à marcher sur les eaux? Oublie donc ton théâtre, contemple notre Pierre, non pas funambule, mais si je puis dire mariambule... Et toi, marche sur les eaux, non pas celles que foula l'apôtre, figurant alors autre chose, mais sur d'autres eaux, car ce siècle est comme la mer. Il est plein d'amertume, d'une amertume nocive, ses flots sont les tribulations, ses tempêtes les tentations. Les hommes dans ce siècle sont comme des poissons qui se réjouissent du mal qu'ils se font, qui se dévorent les uns les autres. Marche, foule aux pieds ce siècle pervers!... Marche donc sur la mer, afin de ne pas être englouti par la mer! (N. 9, col. 440).

Cependant la leçon principale est ailleurs :

Donnons spectacle pour spectacle. Quels spectacles donnerons-nous au chrétien qu'il faut détourner des spectacles? Le psaume nous l'indique : *Multa fecisti tu, Domine Deus meus, mirabilia tua* (*Ps.* XXXIX, 6). Ce chrétien cherche des merveilles humaines, qu'il contemple les merveilles de Dieu. Dieu a fait des merveilles en grand nombre. Qu'il soit attentif. Pourquoi sont-elles devenues viles pour lui? Il chante les louanges d'un cocher qui tient bien en mains son quadrige, quatre chevaux qui courent sans achopper, sans trébucher. Dieu n'aurait-il pas fait de miracles semblables dans l'ordre spirituel? Qu'il maîtrise la luxure, la paresse, l'injustice, la témérité, les mouvements qui, si on y cède, conduisent à ces vices. Qu'il les soumette, qu'il les assujettisse, qu'il tienne les rênes et ne se laisse pas emporter, qu'il mène le char où il veut, et ne soit pas entraîné contre son propre gré. Il chantait les louanges d'un cocher? cocher, on chantera ses louanges. Il criait pour qu'un cocher fût revêtu d'un vêtement d'honneur? Il sera lui-même revêtu d'immortalité! Voilà les jeux, voilà les spectacles que Dieu nous donne. Du haut du ciel, il crie : « j'ai les yeux sur vous, luttez, je serai votre secours. Triomphez, je vous donnerai la couronne... » (N. 9, col. 439).

Voilà les miracles de Dieu : détourner un spectateur des vaines curiosités du siècle et l'amener à chercher des joies plus hautes. Alors cet homme ne craindra plus la défaite de son favori. Epris d'un cocher, si celui-ci est battu, il prendra sa part des insultes. Que le cocher triomphe, lui seul endosse le vêtement d'honneur, non le pauvre homme qui l'applaudit. Au vainqueur seul le vêtement, mais aux amis du vaincu les insultes. Pourquoi donc avoir part au blâme si tu n'as pas droit à partager l'honneur? Mais dans nos spectacles à nous, il en va autrement. *Tous,* dit l'apôtre, *prennent part à la course, un seul,* dans ce stade, dans ce spectacle, *recevra la couronne* (*I Cor.,* IX, 24), les autres, vaincus, s'en retournent. Mais chez nous, quelle différence! Tous ceux qui courent, qu'ils courent avec persévérance, ils seront aussi couronnés. Lorsque le premier touche au but, il attend le dernier afin d'être couronné avec lui. Car l'âme de ce spectacle n'est pas la convoitise, mais l'amour. Un même amour unit tous ceux qui prennent part à la course, et la course elle-même est l'Amour (N. 11, col. 441).

Et ipse amor cursus est. On ne sait comment traduire cette finale

64. *In Ps.,* XXXIX, 6 (*P.L.,* XXXVI, 437).

héroïque. Mais lorsqu'on songe aux compétitions de nos stades, au tour de France, au maillot jaune (*ipse vestitur!*) on souhaiterait qu'un Augustin fût là pour commenter saint Paul.

Ipse amor cursus est, c'est lorsqu'il parle de la charité que l'orateur devient intarissable. Au printemps de 415, cherchant un thème de prédication pour la semaine pascale, il entreprit de commenter la première épître de saint Jean. Ces dix leçons sont l'une des plus belles pièces de l'œuvre oratoire. Au début, Augustin est encore préoccupé du schisme donatiste. Quatre ans après la conférence de Carthage, il y a encore dans sa bonne ville d'Hippone deux évêques, deux autels [65], mais un mouvement de conversion est amorcé [66]. Augustin se garde bien de chanter victoire. Il s'efforce au contraire de rendre plus accueillante la famille catholique. Il exhorte les uns et les autres à vivre en bonne intelligence, tout en mettant les catholiques en garde contre la propagande adverse [67]. Mais d'un bout à l'autre, un même élan traverse ces sermons familiers. Il s'agit de montrer que l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sont qu'un même amour. C'est en aimant le prochain que nous prouvons à Dieu notre amour :

> Vous ne voyez pas Dieu encore : en aimant le prochain vous méritez de le voir; en aimant le prochain vous purifiez votre œil pour voir Dieu. Jean le déclare formellement : *si tu n'aimes pas ton frère que tu vois, comment pourrais-tu aimer Dieu que tu ne vois pas* (*I Ioan.*, IV, 20)? On vous dit : aimez Dieu! Vous me répliquez : montrez-moi d'abord celui que je dois aimer! Que vous répondrai-je, sinon la parole de Jean lui-même : *personne n'a jamais vu Dieu* (*Ioan.*, I, 18). Pourtant, ne vous croyez pas complètement étranger à la vision de Dieu. *Dieu*, dit Jean, *est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu* (*I Ioan.*, IV, 16). Aimez donc le prochain et regardez en vous à la source de votre amour pour le prochain. C'est là que vous verrez Dieu, dans la mesure où vous pouvez. Mettez-vous donc à aimer le prochain [68]...

L'amour du prochain nous rassure aussi sur la présence de Dieu en nous :

> Vous voulez savoir si vous avez reçu le Saint-Esprit? Eh bien! interrogez votre cœur. S'il renferme l'amour fraternel, soyez en paix. La charité ne va pas sans l'esprit de Dieu. Saint Paul le crie : *la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné* (*Rom.*, V, 5) [69].

Cette affirmation appelle une mise au point, personne n'étant sûr

---

65. *In Epist. Ioannis ad Parthos*, III, 7 (*P.L.*, XXXV, 2001).
66. M. Le Landais, *Deux années de prédication de saint Augustin*, dans notre recueil *Etudes augustiniennes*, coll. « Théologie », 1953, p. 72-80 : La fin du donatisme à Hippone.
67. J'utilise ici une thèse inédite ronéotypée de M. l'abbé J. Gallay, *La charité fraternelle selon les Tractatus in Primam Ioannis*, Lyon, 1953, ainsi que l'étude du P. Mellet, *Saint Augustin prédicateur de la charité fraternelle*, dans *La Vie spirituelle*, oct.-nov. 1945 et janvier 1946.
68. *In Ioan.*, XVII, 8 (*P.L.*, XXXV, 1531-1532).
69. *In Epist. Ioan.*, VI, 10 (*P.L.*, XXXV, 2025-2026).

d'être dans l'amour de Dieu d'une certitude aussi subjective, mais le critère de la charité, manié avec précaution, reste l'un des meilleurs. Quant à réconcilier dans une même attitude l'amour de Dieu et du prochain, cela, qui peut-être était difficile au Juif, même fidèle, devient possible au chrétien par la médiation du Verbe incarné chef du corps mystique :

> Les fils de Dieu sont le corps du Fils unique de Dieu; il est la tête et nous les membres, il n'y a donc qu'un seul Fils de Dieu. Aussi, qui aime les fils de Dieu aime le Fils de Dieu; et qui aime le Fils aime le Père, et nul ne peut aimer le Père s'il n'aime aussi le Fils, et qui aime le Fils aime aussi les fils de Dieu. Quels fils de Dieu? les membres du Fils de Dieu. En aimant, il devient lui-même membre et l'amour le fait entrer dans la structure du corps du Christ, et il n'y aura plus qu'un seul Christ s'aimant lui-même (*Ibid.*, X, 3; col. 2055).

Et erit unus Christus amans seipsum. Cette exclamation souvent citée ne se rapporte pas d'abord à la vie éternelle, mais à l'image d'une communauté chrétienne tellement pacifiée, tellement unifiée, que déjà elle vit dans l'éternité.

Les soucis du pasteur.

Hélas, cet idéal est loin d'être réalisé. En cette semaine pascale, Augustin et les siens avaient fait comme l'ascension du Thabor. Mais jusqu'à la fin la paix, tranquillité de l'ordre [70], était sans cesse menacée. Menacée dans les cœurs, dans les familles, dans la cité. Le donatisme fut pour le grand évêque un véritable cauchemar. En même temps qu'un schisme religieux, il nous apparaît aujourd'hui comme une espèce de résistance de l'Afrique à la domination romaine [71]. L'Eglise, hélas, était d'importation romaine et il n'y eut jamais sur ce sol de liturgie berbère [72]. De toutes façons, évêques et prêtres, depuis plus de cent ans, souffraient des divisions de l'Eglise [73]. Les fameux circoncellions, terreur des campagnes, étaient des fanatiques. Redresseurs de tort, ils obligeaient les maîtres à descendre de litière et à prendre la place des esclaves. Matraqueurs, ils n'épargnaient personne. Ils étaient aussi durs pour eux-mêmes. Insouciants de la vie et de la mort, ils se précipitaient du haut des rochers ou se jetaient dans les flammes d'un bûcher pour prouver la vérité de leur Eglise [74]. Augustin rappelle à ce propos le grand texte de Paul sur la charité.

---

70. *De civ. Dei*, XIX, 13 (*P.L.*, XLI, 640).
71. Cfr la thèse un peu unilatérale de W. H. C. Frend, *The donatist church, A movement of protest in Roman North Africa*, 1952, et aussi : J. P. Brisson, *Les origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du III^e siècle*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1946, p. 280-282.
72. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, ch. 4.
73. G. Bardy, *Saint Augustin*, p. 159-160, 303, 312-313.
74. F. Van der Meer, *Augustinus als Seelsorger*, p. 101-102. Cfr la tardive et burlesque controverse avec l'évêque Thamugadi, enfermé dans son

Toutes les œuvres que fait la charité, l'orgueil les fait aussi. La charité nourrit l'affamé, l'orgueil aussi; celle-ci, afin de louer Dieu, celui-là en vue de sa propre louange. La charité habille ceux qui sont nus, l'orgueil aussi. La charité fait jeûner, l'orgueil aussi; la charité ensevelit les morts, l'orgueil aussi ensevelit les morts... Alors les œuvres ne sont rien? elles ne sont donc pas un critère de l'amour? J'irai plus loin, non pas moi, mais l'apôtre : *quand bien même je donnerais tous mes biens aux pauvres, si je livrais mon corps aux flammes, et que la charité me manque, cela ne me servirait à rien* (*I Cor.*, XIII, 3) [75].

Comment convertir de pareils hommes? Même en sachant qu'ils n'étaient pas tout le donatisme, comment vaincre l'orgueil d'une secte? Longtemps Augustin s'en tint aux méthodes persuasives, refusant le concours du bras séculier [76], mais il lui fallut bien en fin de compte accepter dans une certaine mesure la coercition [77]. Il ne le fit pas sans souffrir, mais avec le sentiment qu'il pouvait encore se réclamer de la vraie charité du Christ. Un père corrige son enfant, un marchand d'esclaves est tout sucre et douceur avec son bétail humain. Lequel des deux aime vraiment?

C'est la charité qui frappe, la méchanceté qui flatte. Bien des choses se font sous l'apparence du bien, qui n'ont pas pour racine la charité. Les épines ont aussi des fleurs. Apparemment dures et même cruelles, il est des attitudes qui, pour une bonne éducation, sont dictées par l'amour. Un seul commandement t'est finalement donné : Aime et fais ce que tu veux [78].

Dilige et quod vis fac. On est un peu surpris de voir dans quel contexte apparaît cette maxime célèbre. Elle jaillit du cœur d'Augustin cherchant à justifier des mesures répressives contre les donatistes. Mais elle jaillit vraiment d'un cœur de père, tel saint Paul réprimandant les Corinthiens ou les Galates [79]. Pour Augustin, la charité est tout, elle est le commandement suprême, l'unique commandement [80]. De la charité comme d'une racine profondément cachée

---

église et menaçant de se livrer aux flammes avec son peuple (Bardy, p. 385). Mais dix ans plus tôt les fanatiques de sa secte se précipitaient du haut des roches ou se livraient aux flammes réellement. Cfr *Epist.* CLXXXV, 12 (*P.L.*, 797-798); *In Ioan.*, LI, 10 (*P.L.*, XXXV, 1767).

75. *In Epist. Ioan.*, VIII, 9 (*P.L.*, XXXV, 2041).

76. E. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, 131 : « En vain on lui citait les bons résultats obtenus en plus d'un endroit, notamment à Thagaste, sa ville natale, par une pratique un peu rigoureuse du « compelle intrare »... Augustin résistait : personne, selon lui, ne devait être forcé d'entrer dans l'Eglise ».

77. P. de Labriolle, *La fin du donatisme*, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*, tome IV, p. 71.

78. *In Epist. Ioan.*, VII, 8 (*P.L.*, XXXV, 2033). Comme le montre M. Gallay (thèse ronéotypée, p. 96 ss.), il faut entendre le *dilige* de l'amour du prochain, non pas seulement de l'amour de Dieu (contre Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 182). Cfr *Serm.* LVI, 17 (*P.L.*, XXXVIII, 385) et *Serm. Frangip.*, V, 3 (*Miscellanea agostiniana*, t. III, p. 214).

79. *II Cor.*, II, 4; *ibid.*, XIII, 2; *Gal.*, III, 1-4; IV, 9-11.

80. *In Epist. Ioan.*, VII, 8 (*P.L.*, XXXV, 2033) et le beau texte de l'*En. in Ps.*, XLVIII, 3 (*P.L.*, XXXVI, 557).

viennent toutes les autres vertus. Toute sa vie, Augustin a célébré les louanges de la charité. Mais en cette année 415, il atteint comme un sommet. Mieux qu'il ne l'a jamais fait, il montre l'unité d'un double amour, l'amour de Dieu et l'amour du prochain : Dieu est amour, amour en lui-même, amour pour l'homme sa pauvre créature. Dieu a manifesté pour nous son amour en nous donnant son Fils et ce Fils, devenu l'un de nous, a donné sa vie pour ses frères. A nous de donner amour pour amour, d'aimer le Père et le Fils en donnant nous aussi notre vie pour nos frères [81]. Alors il n'y aura plus qu'un seul Christ s'aimant lui-même.

Et erit unus Christus amans seipsum (*Ibid.*, X, 3). On chercherait vainement dans toute la patristique une formule ayant cette densité spirituelle et apostolique. Vraiment, en ces semaines pascales, la basilique où prêche l'évêque d'Hippone est comme tout embrasée de charité. Augustin lui-même est comme emporté dans son mouvement ascensionnel et voudrait s'attarder à commenter un texte aussi prégnant.

> Je vous parle de la charité et je me résigne à regret à quitter cette Lettre. Aucune n'est plus ardente à prôner la charité. Rien de plus doux, rien de plus salutaire, si du moins vous savez, par une vie meilleure, confirmer le don que vous avez reçu de Dieu. Ne soyez pas ingrats envers une pareille grâce. Dieu qui avait un Fils unique n'a pas voulu le laisser seul. Il a voulu lui donner des frères. Il les lui a donnés par adoption, afin qu'avec Lui ils possèdent la vie éternelle (*Ibid.*, VIII, 14; col. 2044).

« Si du moins vous confirmez le don reçu de Dieu ». On est à la veille de Quasimodo. Les *infantes* sont là dans leurs vêtements candides. Mais demain la blancheur de leurs âmes ne sera-t-elle pas ternie? Ce qui fait la force du schisme donatiste, c'est la médiocrité de tant de catholiques. Plus encore que de l'obstination des rebelles, Augustin souffre du poids de péché qui alourdit l'Eglise. Les chrétiens qui emplissent les basiliques sont les mêmes qui courent en foule au cirque et au théâtre. On ne les retient qu'à grand'peine [82]. Nombreux sont ceux qui communient en état de péché, mangeant et buvant leur propre condamnation [83]. Ou bien ils se font inscrire dans les rangs des pénitents et ils suivent la file des repentis qui viennent recevoir l'imposition des mains de leur évêque. Mais leur pénitence est tout extérieure [84]. Disons à leur décharge que les institutions sont alors

81. *In Epist. Ioan.*, VII, 6-7 (*P.L.*, XXXV, 2031-2033); IX, 10-11 (col. 2052-2053).

82. *Serm.* LI, 1-2 (*P.L.*, XXXVIII, 332-334); *In Ps.*, CXLVII, 8 et 21 (*P.L.*, XXXVII, 1919, 1930); *In Ps.*, LXXXI, 23 (*P.L.*, XXXVII, 1046); *In Ps.*, XCVI, 10 (*P.L.*, XXXVII, 1244); *In Ioan.*, VII, 24 (*P.L.*, XXXV, 1450); F. Van der Meer, *op. cit.*, p. 65-73 (« Pompa diaboli »).

83. *Serm.* CCCLI, 10 (*P.L.*, XXXIX, 1545-1546).

84. *Serm.* CCXXXII, 8 (*P.L.*, XXXVIII, 1111). — *Serm.* CCCXCIII (*P.L.*, XXXIX, 1713). Cfr Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, 1953, p. 169.

toutes différentes des nôtres. On ne réitère pas la pénitence publique, elle a des séquelles sociales assez pénibles, le pécheur absous est marqué pour toujours. Comme naguère Chrysostome à Constantinople, Augustin s'efforce d'assouplir les institutions, de rendre socialement plus facile le repentir des grands pécheurs [85]. Mais comme il souhaiterait qu'il n'y eût pas de grands pécheurs! Ils sont dans l'Eglise comme des humeurs mauvaises que le corps devrait rejeter. Ils sont la paille mélangée au bon grain, l'ivraie qui pousse au milieu du froment [86]. Cent fois Augustin reprend ces comparaisons évangéliques, qui condamnent l'intransigeance donatiste. Mais il n'en souffre pas moins douloureusement comme pasteur. A-t-il fait tout ce qu'il faut pour assurer la garde du troupeau?

Parfois, on sent chez lui comme la nostalgie d'une vie plus tranquille. Dans une lettre, en 408, écrivant à Paulin de Nole, cet ami très cher dont il ne connaîtra jamais le visage, Augustin se plaint fraternellement : Faut-il se montrer indulgent ou sévère? Punir ou pardonner? Souvent, en punissant le coupable on l'endurcit, mais si on laisse le mal impuni, c'est une autre brebis qui périt :

> Que de craintes, o Paulin très cher, saint homme de Dieu, que de craintes, que de ténèbres. N'est-ce pas ce qui faisait dire au Psalmiste : *La crainte et le tremblement m'ont saisi, les ténèbres m'ont environné, et j'ai dit : qui me donnera les ailes de la colombe, pour m'envoler vers le repos? Et je me suis enfui très loin et je suis demeuré au désert* [87].

Mais au désert trouvera-t-on la paix? Un sermon qui semble contemporain trahit les mêmes préoccupations. Commentant ce verset du psalmiste, Augustin le montre désireux de s'enfuir, loin du tumulte du monde, afin de guérir les blessures que cause le commerce des hommes.

> Ainsi, mes frères, naît souvent dans le cœur d'un serviteur de Dieu comme un désir de solitude, à cause de la multitude des tribulations et des scandales et il s'écrie : *qui me donnera des ailes*?... Un homme cherche à corriger les autres, qui lui ont été confiés. Mais toute habileté humaine échoue; toute vigilance; la correction est impossible. Il n'y a qu'à les supporter. Et cet incorrigible est tien, parce qu'il est un homme, parce qu'il appartient à la communion de l'Eglise. Il est au dedans de l'Eglise, que feras-tu? où iras-tu? quelle séparation te dispensera de supporter cet homme [88]?

On pense au curé d'Ars fuyant loin des justes et des pécheurs, voulant pleurer sa pauvre vie. Lorsqu'il se lamentait ainsi, Augustin avait cinquante-quatre ans. Il demeura encore à son poste pendant vingt-deux années. Années chargées de travaux, de luttes, de soucis

---

85. *Serm.* LXXXII, 11 (*P.L.*, XXXVIII, 511).
86. *Serm.* XLVII, 18 (*P.L.*, XXXVIII, 307); *Serm.* CCXXIII, 2 (col. 1092).
87. *Ep.* XCV, 3 (*P.L.*, XXXIII, 353); cfr n. 4 (354).
88. *In Ps.*, LIV, 8 (*P.L.*, XXXVI, 633).

quotidiens. A la sollicitude de toutes les Eglises, aux fatigues des conciles annuels, à la lutte menée pour l'élimination du donatisme, au rude combat contre les Pélagiens, à la composition de la *Cité de Dieu*, à la prédication incessante s'ajoutent les lettres, les visites, l'administration d'un diocèse. Si petit qu'il fût, le diocèse d'Hippone avait besoin d'un chef [89]. Le clergé de la ville était de bonne qualité, mais à la campagne, que d'histoires ! Tel prêtre chargé d'une paroisse se met à lire en chaire des écrits apocryphes dont il goûte le charme littéraire [90]. Un autre fait ordonner un jeune lecteur, déjà promis à un diocèse voisin, et risque de brouiller Augustin avec un de ses amis [91]. Un sous-diacre passe au schisme avec deux vierges consacrées [92]. Un autre, au lieu de rester sur sa paroisse, est toujours à Hippone ; il joue, il boit, il s'endette et finalement, après être passé au donatisme, trouve la mort dans une rixe nocturne [93]. Une vigile de Noël, un prêtre quitte de nuit un confrère en disant qu'il se rend dans sa paroisse, mais au lieu de rentrer chez lui, il va boire et courir les mauvais lieux [94]. Nous imaginons mal ce qu'étaient alors les soucis d'un évêque africain soucieux de ses devoirs. Et lorsque, désireux de pourvoir les paroisses d'un meilleur clergé, il faisait choix d'un jeune homme exemplaire, il arrivait que celui-ci tournât mal, tel cet Antoine qui refuse l'épiscopat, puis l'accepte, et se conduit en vrai tyran à Fussala. Déposé, il en appelle à Rome et ne sera pas éconduit sans peine [95].

Heureusement, ce sont là des exceptions, mais assez nombreuses lorsqu'il s'agit du clergé des campagnes, tout proche des paysans, ou plutôt des travailleurs, parlant leur langue, ne connaissant guère le latin, souvent dépendant d'un grand propriétaire qui, comme plus tard les féodaux, veut avoir sa chapelle et son prêtre [96]. En ville, le clergé est meilleur. A Hippone, il est même d'excellente qualité. Mais Augustin a pris des moyens drastiques. Il ne veut autour de lui qu'un clergé communautaire, capable de vivre sobrement et pauvrement comme l'évêque lui-même [97]. Deux sermons prononcés vers la fin de sa vie nous font saisir sur le vif ces exigences de l'évêque, approuvé par le peuple chrétien. A la suite d'un « scandale », Augustin convoque tout son peuple. Il lui rappelle les règles qui président dans

89. F. Van der Meer, *op. cit.*, p. 241 s.
90. *Ep.* LXIV, 3 (*P.L.*, XXXIII, 233).
91. *Ep.* LXII et LXIII (*P.L.*, XXXIII, 230-232).
92. *Ep.* XXXV, 2 (*P.L.*, XXXIII, 134-135).
93. *Ep.* CVIII, 19 (*P.L.*, XXXIII, 417), qui distingue deux aventures bloquées dans le sermon (authentique?) sur le sous-diacre Rusticianus (*P.L.*, XLIII, 753-758). Cfr Van der Meer, *op. cit.*, p. 244.
94. *Ep.* LXV, 1-2 (*P.L.*, XXXIII, 234-235).
95. *Ep.* CCIX (*P.L.*, XXXIII, 954-957). Cfr Bardy, *op. cit.*, p. 388-390.
96. F. Van der Meer, *op. cit.*, p. 44-45, p. 244. Cfr *In Ioan.*, VII, 18 (*P.L.*, XXXV, 1446).
97. G. Bardy, *Saint Augustin*, p. 171-174.

son Eglise au recrutement et à la vie du clergé, et remonte jusqu'aux origines de son épiscopat :

J'étais venu dans cette ville pour voir un ami... On se saisit de moi, on fit de moi un prêtre et bientôt un évêque. Je n'avais rien, j'étais venu dans cette Eglise n'ayant que les vêtements que je portais alors. Et comme je voulais vivre dans un monastère avec des frères, le vieil évêque Valère, de bonne mémoire, qui connaissait ma résolution, me donna un jardin, celui où est encore le monastère. Je commençai à recruter des frères, ayant le même dessein, semblables à moi, n'ayant rien eux non plus et désireux de m'imiter. J'avais vendu le peu de bien qui était mien, je l'avais distribué aux pauvres, ils feraient de même, et, s'ils voulaient être avec moi, vivraient la vie commune. Notre richesse à tous, immense, surabondante, ce serait Dieu lui-même. Puis je devins évêque, je vis qu'il était nécessaire à l'évêque de faire constamment preuve d'humanité envers tout allant et venant. Sinon, on eût dit cet évêque inhumain. Mais je vis aussi qu'il serait peu convenable de laisser introduire cette coutume dans un monastère Aussi décidai-je d'avoir dans ma demeure épiscopale un monastère de clercs. Nous vivons donc ainsi. A personne il n'est permis dans notre communauté d'avoir quoi que ce soit en propre... Alors vint à nous le prêtre Januarius [98]...

Pauvre Januarius ! il vient de décéder en léguant à l'Eglise une somme d'argent dont il avait disposé de son vivant, comme si elle eût été seulement le bien d'une fille mineure. En d'autres diocèses, tout eût été normal. A Hippone, pour ce clergé communautaire, c'était un scandale ! Augustin ne veut pas de scandale. Un prêtre, un clerc peut être propriétaire, mais pas à Hippone. Jusque-là, on déposait les clercs qui ne voulaient plus vivre en communauté. Désormais on sera moins sévère. Mais alors qu'on se mette au service d'une autre Eglise. Que chacun réfléchisse. On lui donne jusqu'à l'Epiphanie.

Une fois le délai écoulé, Augustin remonte en chaire. Et le voilà qui rend des comptes à son peuple sur la gestion des biens de son Eglise. L'amour du Christ, à travers l'amour du pasteur sans doute, a été plus fort que l'amour des biens terrestres. Aucun prêtre, aucun diacre ou sous-diacre, aucun des clercs ne veut user des tolérances accordées. Tous resteront à Hippone, dans un amour renouvelé de la vie commune et de la pauvreté. Ce sermon, qu'on écoute dans le plus grand silence, est encore aujourd'hui pour nous très émouvant. Augustin y nomme un à un les membres du clergé : Faustus, Sévère, Hipponensis, Eraclius, qui sont entrés au service de Dieu, diversement pourvus des biens de ce monde. Leporius, illustre selon le monde, mais qui se dépouilla de tout. Il a bâti un monastère, subvenu aux besoins de ses habitants, il y avait là quelque apparence d'attachement aux biens terrestres, désormais, il ne s'en occupera plus. S'il bâtit un hôpital, c'est sur l'ordre de son évêque. L'église commencée par lui sera achevée par d'autres :

Leporius n'a pas d'autre maison que la mienne, qui est partout où Dieu se trouve (*Serm.* CCCLVI, 10 ; col. 1578).

98. *Serm.* CCCLV, 2-3 (*P.L.*, XXXIX, 1569-1570).

Quant au scandale qui est à l'origine de ces explications publiques, il est maintenant terminé. On a réglé à l'amiable le litige entre les enfants du prêtre défunt. Qu'on dise maintenant ce qu'on voudra, car on jasera, Augustin n'en doute pas. Augustin, lui, a l'âme en paix [99].

Il est touchant de voir ce vieil évêque, orgueil de la chrétienté, descendre à ces détails d'administration temporelle. Plus touchant encore de le voir tendre la main : au nom de sa communauté ; qu'on donne si l'on veut, mais qu'on sache bien que tout sera commun, même entre l'évêque et ses clercs :

> Je ne veux pas qu'on m'offre des choses qui ne seraient qu'à moi, un manteau de prix par exemple. Un tel manteau convient peut-être à un évêque, il ne vaut rien pour Augustin, né pauvre de parents sans fortune (*Ibid.*, n. 13 ; col. 1580).

Dans la liste des membres du clergé, il mentionne au passage un fils de sa sœur, et voici qui rapproche encore le grand évêque de ses frères de tous les temps :

> Quant à Patrice mon neveu, depuis sa conversion (entendons son entrée dans la religion) il est avec moi, mais il avait été gêné pour se défaire des quelques bouts de champ qu'il possédait, car sa mère en avait l'usufruit. Elle vient de mourir cette année, et l'affaire de la succession sera bientôt réglée entre lui et ses sœurs (*Ibid.*, n. 3 ; col. 1576).

Nous aimerions avoir des détails sur la parenté de l'évêque d'Hippone. Mais comme pour saint Paul, nous sommes presque réduits aux conjectures. Eut-il deux sœurs ou une seule ? A Hippone, à côté du monastère des hommes, il y avait un couvent de femmes dont la sœur d'Augustin, devenue veuve, fut supérieure. Mettant en pratique les règles qu'il édictait pour autrui, l'évêque ne franchit jamais plus le seuil de sa demeure [100]. Vers 420, à la mort de la supérieure, la communauté fut un instant troublée, le remplacement de la nouvelle supérieure donna occasion à l'évêque d'écrire un règlement de vie qui devait traverser les siècles sous le nom de Règle de saint Augustin [101]. Là encore il descend dans le concret du détail : la prière, la clôture, la nourriture, le vêtement, la coiffure, et même jusqu'à l'usage des bains. Hippone chrétienne n'a pas répudié l'hygiène des anciens, les religieuses pourront aller une fois par mois aux bains publics mais trois par trois. Quant aux malades, la réglementation sera faite par le médecin (*Epist.* CCXI, 13 ; *P.L.*, XXXIII, 903).

Comme tout cela nous émeut ! l'Augustin théologien sur la pensée duquel disputèrent âprement les Jansénistes du grand siècle leur

99. *Ibid.*, n. 12 (col. 1579).
100. Possidius, *Vita Augustini*, 26 (*P.L.*, XXXII, 55).
101. *Ep.* CCXI (trad. de P. de Labriolle, dans son *Choix d'écrits spirituels de S. Augustin*, 1932). Cfr Van der Meer, *op. cit.*, p. 237-244.

ressemblait fort peu. Comme l'a écrit Louis Bertrand, Augustin eût dit de leur secte « le parti de Jansenius », comme il disait « le parti de Donat ». Ce n'est pas qu'il fût sans défaut. Et d'abord il avait un corps débile, de fréquents maux de gorges, parfois des maux plus ennuyeux [102]. Vers 410, il dut se reposer longuement à la campagne [103]. Exégète, il nous déconcerte souvent par son amour des interprétations allégoriques. Théologien, il tient à ses idées, les défend avec une vigueur qui, s'il n'était Augustin, nous ferait croire à un tempérament d'intégriste [104]. Dans sa lutte contre Pélage, il a laissé ses idées sur la grâce se durcir dans un système qui, dès le lendemain de sa mort, provoquera une contre-offensive. Un Vincent de Lérins, sans oser encore le nommer, parlera de lui comme d'un émule de Tertullien, un hérétique, et d'Origène, un esprit pour le moins aventureux [105]. Mais l'Eglise, dans son ensemble, se reconnaîtra dans sa pensée et le moyen âge en vivra. Nous en vivons encore, dans l'Eglise catholique et même hors de l'Eglise.

Augustin, a dit Harnack, est comme un arbre planté au bord des eaux, dont le feuillage ne se flétrit jamais et sur les branches duquel viennent se reposer les petits oiseaux [106].

C'est le privilège du génie de se survivre dans une descendance spirituelle. Plus le génie est grand, plus indéfini sera le rayonnement. Mais lorsqu'au génie s'allient la sainteté, l'inquiétude apostolique, l'homme nous apparaît encore plus digne de vénération, plus capable de nous enseigner. Augustin reste près de nous. Quinze cents ans ont passé, et il vit encore parmi nous, par son génie, par sa sainteté, par sa simplicité d'enfant. Nous ne prétendons pas, certes, qu'il ait tout dit, tout prévu, mais les orientations qu'il a données au moment où s'écroulait un monde restent encore valables. Pécheurs, nous nous retrouvons dans son expérience. Cherchant une théologie de l'histoire, nous revenons d'instinct à son drame des deux cités. Car nous sentons qu'il est embarqué avec nous, tandis qu'un Bossuet, un Hegel, dissertant sur le passé, ensevelissent des morts. Augustin vit en nous parce que jusqu'au bout, malgré certaines raideurs de sa pensée, il sut se faire docile aux faits, docile au souffle de l'Esprit. C'est pourquoi il trouvera toujours des disciples, des frères et des amis.

Grenoble. Henri Rondet, S. J.

---

102. *Ep.* XXXVIII, 1 (*P.L.*, XXXIII, 152). G. Bardy, *op. cit.*, p. 165-169. Van der Meer, *op. cit.*, p. 251.

103. *Ep.* CXVIII, 34 (*P.L.*, XXXIII, 449); cfr *Ep.* CXXII, 1; CXXIV, 1-2. Van der Meer, *op. cit.*, p. 34.

104. Ainsi et surtout avec Julien d'Eclane, qui à vrai dire dépasse la mesure dans l'insulte (Bardy, p. 395).

105. A. d'Alès, *La fortune du Commonitorium,* dans les *Recherches de science religieuse,* 1936, p. 347-351.

106. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. III, p. 65.

L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc ?

(*Suite* [54])

IV

Après avoir, dans les trois premières parties de ce travail, exposé les principales raisons qui, à notre avis, obligent à considérer l'évangile de S. Marc comme source immédiate des évangiles grecs de Mt. et de Lc, nous voudrions, dans cette quatrième partie, présenter plus directement les arguments, positifs et négatifs, qui nous semblent militer contre la thèse principale de M. Vaganay : *Mg* source fondamentale de Mc comme des deux autres synoptiques. Les résultats obtenus dans notre premier article nous serviront souvent de base pour nos conclusions présentes.

1°) *Les témoignages de l'Eglise primitive* [55]

La thèse de M. Vaganay n'est pas celle que suggèrent les affirmations les plus *anciennes de l'Eglise primitive*. Celles-ci reconnaissent *dans notre évangile canonique de Mt.* l'évangile *araméen* de l'apôtre Mat. et *dans l'évangile de Mc* l'écho du témoignage de *Pierre*. Sans doute, M. Vaganay *ne contredit pas* ces affirmations antiques : Pierre, croit-il (avec les PP. Cladder et Lagrange), prêchait à Rome la même catéchèse évangélique qu'il avait prêchée au début à Jérusalem et que Mat. avait dès lors mise par écrit : Marc, auditeur de Pierre, en suivant *Mg* — traduction grecque de cet évangile araméen de Mat. — se trouvait suivre à la fois Mat. et Pierre. Cette conjecture invérifiable nous a toujours paru une base d'argumentation bien fragile malgré la grande autorité de ses promoteurs ; des hypothèses de ce genre nous semblent, historiquement, pouvoir peut-être intervenir comme confirmations ultimes de résultats obtenus par ailleurs, mais non comme points de départ. Retenons en tout cas, de ce premier aspect de la question, que l'hypothèse des deux sources, profondément corrigée et remaniée, telle que nous avons tâché de la suggérer, *rejoint mieux les documents les plus anciens* : c'est le *seul* évangile canonique de Mt. que nous cherchons à identifier (en partant de *Q*) avec l'évangile araméen de l'apôtre Mat. et nous considé-

54. Cfr *N.R.Th.*, juillet-août 1954, p. 689-715.
55. Argument déjà partiellement esquissé, p. 703-704.

rons comme agissant sur Mc la *seule* influence *prépondérante* de l'apôtre Pierre. Nous maintenons aux deux évangiles, celui de Mat., celui de Pierre, leur *indépendance littéraire,* aux deux personnalités leur indépendance d'action, tout en acceptant, évidemment, de les faire participer tous deux à la même influence orale de la catéchèse primitive. Mais l'obscurité de ces trente premières années de l'Eglise chrétienne nous engage à essayer d'atteindre cette époque ancienne *en conclusion* de l'*étude des textes* néotestamentaires, plutôt qu'à en faire le fondement d'hypothèses sur la formation des évangiles. Principe de méthode qui a, nous semble-t-il, son importance (cfr p. 702, note 39).

2°) *Le travail rédactionnel de Mc dans l'hypothèse de M. Vaganay* [56]

La manière dont doit être conçu, *dans l'hypothèse de M. Vaganay, le travail rédactionnel de Mc, nous paraît malaisée, sinon impossible, à réaliser psychologiquement.* Si *Mg* doit prendre la place de Mc comme source de Mt. et de Lc, Mc doit avoir conservé, *avec une extrême fidélité, le texte écrit de Mg* : impossible d'expliquer autrement les *ressemblances si étroites* entre Mt. et Mc, entre Lc et Mc, que nous avons rappelées, aussi bien que les *corrections* et *améliorations* si frappantes, par Mt. et Lc, des défectuosités et gaucheries de style de Mc, dont nous avons cherché à esquisser le tableau. Mais alors nous ne parvenons plus à comprendre Mc : que Mc, dans cette hypothèse copiste si scrupuleux, si impersonnel de *Mg,* ait possédé cependant ce don étonnant d'insérer aux bons endroits, dans la catéchèse « schématisée » de *Mg,* ces détails concrets et vécus, si savoureux dans son évangile, qu'il ait eu l'habileté littéraire de les fondre si bien avec le reste du récit que tout apparaisse naturel et spontané, et qu'il doive tout cela non pas à une puissance personnelle d'imagination et de fantaisie — ce que M. Vaganay exclut comme nous-même — mais à ses souvenirs de la prédication de Pierre, souvenirs s'adaptant si heureusement au texte écrit de *Mg* qu'ils lui reviennent à l'esprit avec tant d'à-propos : semblable hypothèse nous déconcerte et nous ne parvenons pas à la réaliser concrètement. Combien plus naturelle apparaît psychologiquement l'explication des omissions simultanées, de-ci de-là, par Mt. et Lc de certains traits des récits de Mc, par la simple raison que tous deux, pour les mêmes motifs, les jugèrent sans intérêt pour leurs propres lecteurs.

M. Vaganay se rend parfaitement compte de ce que son hypothèse de Mc, combinant ainsi *Mg* et *Pi.,* a de déconcertant; il s'efforce d'en pallier les inconvénients en la minimisant d'une façon qui nous semble incompatible avec les ressemblances minutieuses entre Mc et

56. Argument déjà suggéré à plusieurs reprises dans notre premier article p. 695; p. 705-706 et note 41; p. 710 et surtout p. 712-714.

Mt., avec les corrections minutieuses de Mc par Mt. et Lc si patiemment relevées par tant d'exégètes. Pareilles ressemblances, pareilles corrections, dans la logique même de la méthode de M. Vaganay comme de la nôtre, ne s'expliquent que par l'intervention de sources écrites, ne s'expliquent pas par la tradition orale. Or, c'est une influence orale que M. Vaganay exprime dans sa formule finale, p. 185 : « D'un côté, non pas une source écrite, mais les souvenirs verbaux d'un texte primitif, « un texte oral » qui reste toujours plus ou moins fixé dans la mémoire : c'est ce que Mc doit au résumé de la catéchèse hiérosolymitaine de Pierre (*Mg*). D'un autre côté, les souvenirs vivants et pittoresques d'une catéchèse entendue récemment et dont l'âme est encore toute remplie : c'est ce que Mc doit à la catéchèse romaine de Pierre (*Pi*). Telles sont les deux sortes de souvenirs que Mc a fondus dans son œuvre selon son tempérament et son but ». Ainsi conçue, l'hypothèse nous semble incapable de rejoindre les faits tels que les a posés la comparaison minutieuse des trois évangiles synoptiques, tels que les a présentés M. Vaganay lui-même à travers son livre [57].

3°) *Les ressemblances de Mt. et Lc avec Mc et leurs corrections de Mc*

Tout aussi inexplicables nous semblent devenir, dans l'hypothèse de M. Vaganay, les *étroites ressemblances* de Mt. et de Lc avec Mc dans les passages de la triple tradition et leurs *suggestives corrections* de fond, de style et de langue du texte de Mc, telles que nous avons essayé de les présenter p. 704 à 715. Ce qui a amené tant d'exégètes à conclure que l'évangile de Mc s'est trouvé sous les yeux de Mt. et de Lc, est *une* source de leurs évangiles, c'est le *naturel* et la *vraisemblance historique* de cette solution, c'est surtout la *multiplicité des indices* qui convergent vers elle.

Le naturel et la vraisemblance historique. Il faudrait ici parcourir

57. Nous ne parvenons pas à ne pas voir une *contradiction* inconsciente chez M. Vaganay entre, d'une part, le *travail philologique minutieux* qui lui fait suivre, de phrase en phrase, les textes parallèles de Mt., Mc et Lc pour y découvrir, *exactement aux mêmes endroits du texte de Mc*, les *accords négatifs* de Mt. et Lc contre Mc, et d'autre part la supposition qu'il fait ici d'une rédaction *libre et spontanée* de Mc, s'exerçant sur deux « souvenirs » de « textes oraux » et aboutissant cependant à *rejoindre exactement le texte de Mg*, à garder son ordre, la place de ses mots, ses archaïsmes... Il y a vraiment trop d'hypothèses dans le système de M. Vaganay : hypothèse de la catéchèse de Pierre à Jérusalem schématiquement condensée par l'apôtre Mat. ; hypothèse d'une étroite similitude entre la catéchèse de Pierre à Jérusalem et celle de Pierre à Rome, celle-ci cependant riche de détails concrets et vécus, heureusement repris cette fois par la fidélité consciencieuse de Mc ; hypothèse de Mc combinant si heureusement le texte de *Mg* — ou le « souvenir verbal » du « texte oral » de *Mg* — avec les détails concrets et vécus empruntés aux récits de Pierre... M. Vaganay s'étonnera-t-il que beaucoup d'exégètes hésitent à se laisser entraîner par tant d'hypothèses, toutes nécessaires à la vérité de sa construction d'ensemble ?

les péricopes évangéliques, les unes après les autres : chaque fois que, personnellement, nous l'avons fait dans notre enseignement, nous avons été frappé par la facilité et la simplicité essentielles de l'interprétation, dès que l'on met, partiellement du moins, le texte de Mc à la base de ceux de Mt. et Lc ; sans doute, il reste par endroits des obscurités de détail ; souvent alors on devine, on pressent la direction, l'orientation des solutions possibles ; personnellement il ne nous semble pas que ce soit dans le sens de l'hypothèse fondamentale de M. Vaganay.

L'étude des épisodes évangéliques commencerait naturellement par Mc, I, 1-11 (Jean-Baptiste et le baptême de Jésus) : nous y reviendrons en étudiant ci-dessous l'excursus III de M. Vaganay. Suit alors l'appel des quatre premiers apôtres au lac de Génésareth (Mc, I, 16-20), épisode dans lequel Mt. suit Mc avec une extraordinaire fidélité (cfr ci-dessus p. 709 et 711 ; rien ici ne suggère *Mg* comme source de Mt. plutôt que Mc).

Vient ensuite, tout naturellement, le *récit du premier sabbat* de Jésus et de ses premiers disciples à Capharnaum (Mc, I, 21-38) ; spontanément on songe à un récit de Pierre commençant par ce souvenir personnel sa catéchèse apostolique : le matin, miracle de Jésus à la synagogue : I, 21-28 ; invitation de Pierre à prendre le repas chez lui ; guérison de sa belle-mère ; journée nécessairement passée dans le repos sabbatique ; le soir, le sabbat étant terminé au coucher du soleil, de partout des malades ou des possédés, attirés par le miracle du matin, sont apportés devant la maison de Pierre ; guérisons nombreuses jusque bien tard dans la nuit ; repos de tous chez Pierre ; le matin, à leur réveil, les apôtres, ne voyant plus Jésus, se mettent à sa recherche et le trouvent en prière dans la solitude. Lc (IV, 31-43) a gardé fidèlement la succession de ces épisodes ; visiblement il suit Mc. Mt., lui, probablement sous l'influence de sa seconde source, a préféré présenter dès le début : d'abord une synthèse de la *doctrine* de Jésus (Mt., V-VII), ensuite un *choix* significatif de ses miracles (Mt., VIII-IX) ; il laissera donc de côté cette journée de sabbat à Capharnaum, ce qui ne l'empêchera pas de s'en rappeler au bon moment quelques traits suggestifs : Mt., VII, 28-29 la remarque significative de Mc, I, 22 ; VIII, 14-15 la guérison de la belle-mère de Pierre (Mc, I, 29-31) ; VIII, 16-17 les miracles du soir de Capharnaum (Mc, I, 32-34) ; mais, chez Mt. on ne comprend plus guère *pourquoi ces miracles ont lieu « le soir »* (de même qu'on ne s'explique guère qu'après cette action thaumaturgique à une heure si tardive, Jésus ordonne encore de passer de l'autre côté du lac, passage durant lequel il apaisera la tempête).

M. Vaganay reconnaît le caractère ancien, primitif de ce récit de Mc ; mais Mc l'aurait reçu de *Mg* ; l'épisode se trouvait *au début* de l'évangile araméen de Mt., au début de *Mg* (après le baptême et la tentation) (cfr dans Vaganay le tableau de la p. 60) ; il reconnaît que c'est Mt. qui, ici, a volontairement modifié l'ordre de *Mg* ; il doit donc reconnaître, lui aussi, comme nous le supposons dans notre hypothèse, que c'est Mt. qui, en composant son choix de miracles, est revenu rechercher au début de *Mg* les miracles qu'il avait précédemment omis ; bref, il n'y a *rien* dans cet épisode qui suggère le moins du monde de l'attribuer à *Mg* plutôt qu'à Mc, alors que tout est naturel, vraisemblable, si Mc exprime ici le plus ancien souvenir de Pierre ; de plus l'étrange modification de plan, chez Mt., s'explique aisément dans notre hypothèse (effort pour combiner le plus naturellement deux sources) ; elle devient malaisée à expliquer chez M. Vaganay qui suppose que *Mg* avait in extenso la journée de Capharnaum et avait plus tard, à la fin du premier livret, le sermon sur la montagne. Notre solution est, certes, plus « facile », plus « simple » (M. Vaganay est par-

fois sévère pour ce qu'il appelle « méthode facile » : p. 78. — « solution simpliste » : p. 221) que celle de M. Vaganay, mais elle est plus facile et plus simple, parce qu'elle est *plus naturelle, plus vraisemblable psychologiquement* et *historiquement*, parce qu'elle s'adapte mieux aux faits.

Il faudrait évidemment continuer ainsi, épisode par épisode, à comparer les deux hypothèses pour parvenir à une preuve définitive; nous avons présenté ci-dessus p. 704-715 les matériaux utiles à semblable continuation; mais il reste naturellement, pour chaque épisode, à *réunir*, à *grouper* les « indices » pour déduire, de leur convergence, la solution la plus probable.

C'est la *convergence des indices*, s'intensifiant au fur et à mesure que l'on poursuit, chapitre après chapitre, l'étude comparée des trois évangiles synoptiques, qui nous a toujours semblé et nous semble de plus en plus imposer la solution classique: Mc source de Mt. et de Lc (ce qui ne diminue en rien l'extrême importance de l'autre source, celle qui vient de l'apôtre Mat., particulièrement pour notre premier évangile canonique). Cela ne signifie pas qu'il soit permis d'ignorer ou de minimiser *certaines difficultés* qui subsistent dans cette hypothèse. Mais ici, comme partout en histoire, quelques obscurités non encore résolues ne peuvent infirmer une conclusion qui se dégage de multiples indices positifs; elles invitent seulement l'exégète à rester ouvert aux autres solutions qui se présentent, dans l'espoir que peut-être elles complètent, achèvent ou nuancent autrement ce qui semble acquis. Tout en reconnaissant la grande utilité de maintes recherches particulières dispersées à travers l'ouvrage de M. Vaganay, nous ne croyons pas, pour notre part, que sa solution fondamentale complète ou précise heureusement les résultats déjà acquis; à notre avis, elle a le tort de se mettre d'emblée en dehors de la voie, qui fut et reste féconde, des travaux antérieurs, en proposant un renversement radical des hypothèses, qui abandonne des positions solidement établies et *ne se justifie pas par des motifs suffisants*. Ces motifs mis en avant par M. Vaganay, ces *arguments de la partie constructive* de son travail, il nous reste maintenant à les étudier.

4°) *Les arguments pour Mg : accords négatifs et positifs, archaïsmes, citations bibliques.*

Nous avons montré dans notre premier article (p. 710-714) que les *accords positifs* de langue et de style entre Marc d'une part et Mt. et Lc d'autre part étaient *si nombreux, si caractéristiques, si immédiats* qu'ils imposaient à la plupart des exégètes la conviction que Mc était la source des deux autres évangiles synoptiques; lorsqu'un interprète, ainsi justement convaincu, voit alléguer, contre *cette multiplicité et cette convergence d'indices, certains* accords négatifs ou positifs, en nombre relativement limité, entre Mt. et Lc contre Mc,

il juge d'emblée que *l'obligation première et fondamentale* de toute hypothèse nouvelle, niant l'usage de Mc par Mt. ou Lc, est d'établir pourquoi et comment ces indices, en nombre limité, pourraient et devraient prévaloir contre la force des indices établissant Mc comme source des deux autres synoptiques [58].

M. Vaganay, lui, ne nie pas que Mc ait été lu et utilisé par Mt. et par Lc; mais il pose *Mg*, à côté de Mc, comme source des autres évangiles synoptiques, et s'efforce, quand il s'agit de Mt., de réduire le plus possible le rôle de Mc comme source. A lui aussi, dans l'état actuel de la question, s'impose un *onus probandi* très lourd : non pas seulement relever de-ci de-là certains indices qu'il juge favorables à sa thèse, mais montrer, en chaque épisode particulier, que ces indices sont plus significatifs, plus convergents, plus démonstratifs, que les nombreux indices classiques de la thèse opposée; non pas seulement mettre en lumière, par quelques exemples, le genre de preuves qu'il juge démonstratives, mais étendre l'enquête *à l'ensemble des évangiles synoptiques* puisque tant de commentaires ont été construits avec succès, du premier au dernier chapitre de chacun des trois évangiles, sur la base de l'hypothèse des deux sources; enfin, puisque Mc est censé également avoir eu comme source *Mg*, non pas seulement interpréter Mc par la combinaison de *Mg* et *Pi*, mais expliquer et justifier les *nombreux silences de Mc* par rapport aux textes que l'hypothèse des deux sources attribue à *Q*, mais que M. Vaganay incorpore à *Mg* et suppose en conséquence avoir été lus et volontairement omis par Mc; que d'hypothèses M. Vaganay devra faire pour rendre raison de ces nombreuses omissions de Mc! Travail souvent singulièrement plus ardu que d'expliquer certaines omissions de textes de Mc par Mt. dans l'hypothèse des deux sources!

M. Vaganay reconnaît franchement (p. 447-448) qu'une vaste et complexe argumentation serait requise pour établir solidement sa thèse, pour *la prouver* de façon définitive; si nous le comprenons bien, il n'a pas voulu présenter dans ce volume la preuve complète de son système, mais seulement proposer *quelques spécimens* du *genre de preuves* qu'il croit, pour sa part, décisives, contraignantes et qui ont fondé sa propre conviction. Ces *spécimens* sont donnés, soit dans la première partie de l'ouvrage, durant l'exposé des sept étapes de la formation des évangiles, soit en appendice, dans les « excursus » très détaillés consacrés à quelques épisodes évangéliques. Notre tâche d'analyse est donc tracée par l'auteur lui-même : étudier la valeur probante des *spécimens de preuves* mis à notre disposition;

58. Lorsqu'on a, par une étude intensive, tâché de synthétiser les indices qui manifestent Mc comme source de Mt. et Lc et d'en voir la convergence, il est souvent pénible de constater, dans certains articles, combien rapidement, à la lumière d'un ou deux indices, on *conclut* hardiment contre l'utilisation de Mc, sans se donner la peine de discuter les arguments opposés. C'est un des mérites de M. Vaganay de ne pas procéder selon cette méthode ultra-rapide.

choisis évidemment avec soin, ces spécimens ont dû paraître à l'auteur particulièrement démonstratifs ; c'est donc sur eux que doit se concentrer notre critique de la thèse fondamentale.

Ces *spécimens de preuves* sont fondés sur les *indices suivants* auxquels M. Vaganay attache *la plus grande importance* et qui (avec l'argument du plan en cinq livrets que nous examinerons dans notre 5°) forment la charpente fondamentale de son argumentation : a) les *accords négatifs de Mt. et Lc* contre Mc (cfr surtout p. 69-74 et les excursus) : Mt. et Lc omettent les mêmes passages, les *mêmes détails* concrets de Mc, ce qui révèlerait qu'ils avaient à leur disposition un texte *plus court,* ne comprenant pas ces passages omis, un texte *plus sec et plus schématique* ne contenant pas ces détails concrets ; ce texte plus court et plus schématique, qui a également servi de source à Mc, est la traduction grecque littérale (*Mg*) de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. (M.) ; c'est sur ces *accords négatifs* que M. Vaganay, nous semble-t-il, fonde l'essentiel de sa démonstration ; b) les accords négatifs de Mt. et Lc contre Mc paraissent à M. Vaganay « plus d'une fois confirmés par des *accords positifs* dans la même péricope » (p. 71) ; mais, nous l'avons déjà dit (*N.R.Th.*, 1954, p. 710-711), il avoue que « ces accords positifs de Mt.-Lc contre Mc sont rares » (p. 226, dernières lignes) ; ils nous paraissent, dans la pensée de l'auteur, intervenir à titre de confirmation plutôt que suffire à eux seuls à faire preuve définitive ; c) les *archaïsmes* de Mt. ou de Lc en regard de Mc ; bien qu'il reconnaisse « le caractère archaïque prépondérant de Mc » (Vaganay, p. 64 ; cfr aussi p. 66 et notre premier article p. 711), M. Vaganay croit découvrir chez Mt.-Lc ou chez Mt. seul ou Lc seul « dans certaines péricopes... des éléments primitifs par rapport à Mc » (p. 66) ; d) les *citations de l'Ancien Testament* (cfr p. 90-91) : ici aussi l'ensemble des citations de l'Ancien Testament dans les trois synoptiques se justifie en général facilement dans le cadre de l'hypothèse des deux sources ; toutefois M. Vaganay présente certains cas qu'il juge inexplicables par cette hypothèse et susceptibles d'interprétation satisfaisante seulement par le recours à *Mg*. L'ensemble du problème est traité par M. Vaganay, p. 51-100 : Troisième étape : L'évangile araméen de l'apôtre Mat. (M) et sa traduction en grec (*Mg*), étape qu'il considère (p. 445) comme « de beaucoup la plus importante ».

M. Vaganay a concentré son argumentation, quant au point qui nous intéresse [59], en quatre spécimens principaux : p. 67-74 (3e étape) : la première multiplication des pains ; p. 344-360 : excursus

59. Nous nous bornons évidemment aux preuves *qui concernent le point précis de notre discussion* : *Mg* source de Mc ; beaucoup d'affirmations et d'arguments dispersés au cours de l'exposé des sept étapes ont évidemment notre plein accord ; les excursus I et II sont en dehors de notre sujet ; nous avons déjà parlé de l'excursus VI (1er article ; p. 707, note 45) ; nous étudierons ci-dessous les excursus III, IV, V.

III : la première péricope synoptique (Jean-Baptiste) ; p. 361-404 : excursus IV : le discours communautaire ; p. 405-425 : excursus V : l'épisode de l'enfant épileptique.

Nous étudierons ces quatre spécimens en suivant l'ordre des évangiles.

Dans ces spécimens, l'accent est mis surtout par l'auteur sur l'argument des *accords négatifs* et des *accords positifs* : cela nous permettra donc d'étudier de plus près le caractère de ces preuves et le degré de leur valeur démonstrative dans le cas présent. Nous nous excusons auprès de nos lecteurs du caractère technique et de la minutie rigoureusement nécessaire de ce genre de discussion. Nous nous arrêterons ensuite à quelques cas d'archaïsmes ou de citations de l'Ancien Testament, présentés, en faveur de sa thèse, par M. Vaganay.

Mc, I, 1-6; Mt., III, 1-6; Lc, III, 1-6 : la première péricope synoptique : Jean-Baptiste.

Avec une extrême acribie M. Vaganay compare six versets de Mc (I, 1-6) avec six versets de Mt. (III, 1-6) et de Lc (III, 1-6). Son but est de prouver qu'il est impossible ici d'expliquer intégralement *Mt.* et *Lc* si on suppose Mc comme leur unique source ; il faut, conclut-il, mettre *Mat. araméen* (*Mg*) à la base *des trois*. Nous croyons aussi que *Mt.*, III, 1-6 et Lc, III, 1-6 ne s'expliquent pas intégralement par Mc ; non pas à cause d'un *Mg* unique, source des trois, mais parce qu'ici *deux sources* interviennent : Mc et *Q*. Nous sommes clairement en face *d'un épisode* (prédication de Jean-Baptiste et baptême de Jésus) qui formait le *début classique* de la catéchèse évangélique primitive. Le baptême de Jésus, dans la prédication apostolique, ouvrait l'évangile ; il se trouva ainsi au début de la catéchèse prêchée par Pierre et écrite par Mc, comme il se trouva aussi au début de la catéchèse prêchée et écrite par Mat. ou, pour nous borner, en historiens rigoureux, à ce qui *se constate immédiatement* : l'apparition de Jean-Baptiste, avec le baptême de Jésus, se trouvait *au début de Mc* et *au début de Q*.

Qu'il se soit trouvé dans *Q* apparaît clairement par les parallélismes littéraux entre Mt., III, 7-10 et Lc, III, 7-9, entre Mt., III, 11a et Lc, III, 16 (ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς), entre Mt., III, 11b-12 et Lc, III, 16b-17, par certains parallélismes dans le récit du baptême (entre autres ἀνεῳχθῆναι et ἠνεῴχθησαν) ; il est bien clair que, si ces divers passages viennent de *Q*, ils devaient être introduits par la description initiale de Jean-Baptiste. Dès lors la solution du problème est simple : les deux récits, celui de Mc, celui de *Q*, sont *indépendants l'un de l'autre* ; Mt., selon son habitude, *combine* Mc et *Q* ; Lc ressemble ici sans doute à Mt. plutôt qu'à Mc parce qu'il suit *Q* plutôt que Mc ; Mt. a probablement III, 1-2 gardé le début original de *Q* ; c'est à *Q* que remonte chez Mt. et Lc l'expression ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου ; *Q* se bornait au texte d'Isaïe, classique dans la catéchèse chrétienne, tandis que la tradition de Pierre-

Mc l'avait combiné avec le texte de Malachie III, 1. Il est possible que la tradition matthéenne ne donnait pas de détails sur la nourriture et le vêtement de Jean-Baptiste : ainsi s'expliquerait le silence de Lc, alors que Mt. emprunterait ces traits à Mc. Cette hypothèse se laisse appliquer aisément et naturellement à *tout le passage* : Mc, I, 1-11; Mt., III, 1-17; Lc, III, 1-18, 21-22. Nous ne sommes plus obligés alors d'expliquer péniblement pourquoi Mc a *omis* volontairement d'emprunter les détails de Mt., III, 7-10 et Lc, III, 7-9 qui étaient dans *Mg*, a omis de parler du baptême de feu (Mt., III, 11-12; Lc, III, 16b-17 : cfr Vaganay p. 326-327); tous ces traits sont absents chez Mc parce qu'*il ne dépend pas* de *Mg* mais de la *prédication de Pierre*.

Cet exemple du baptême de Jésus nous est toujours apparu comme un *beau spécimen*, permettant de constater deux traditions catéchétiques *indépendantes*, mais ayant toutes deux, à cause de la catéchèse orale primitive, des *traits communs*, à côté de *différences sensibles*. Franchement, deux témoignages apostoliques, se confirmant l'un l'autre pour l'essentiel, ne sont certes pas une hypothèse inférieure à celle d'*un témoignage unique Mg*, inspirant toutes les narrations évangéliques...

Mc, VI, 30-44; Mt., XIV, 13-21; Lc, IX, 10-17 : la première multiplication des pains.

M. Vaganay (p. 67-74) a choisi le récit de la première multiplication des pains comme un des spécimens les plus frappants de l'argument des *accords négatifs* et des *accords positifs* de Mt. et Lc contre Mc.

L'épisode est un de ceux où le parallélisme des trois synoptiques est constant de verset en verset : il n'y a que deux versets complets de Mc : VI, 31 et 38, qui n'aient pas laissé de traces constatables dans un des deux autres évangiles; à part ces deux versets, les accords négatifs ne portent que sur des parties de versets; de plus, il n'y a chez Mt. et Lc que très peu de déplacements, de transpositions d'un verset à l'autre, si bien que la disposition du récit devait avoir été exactement parallèle entre Mc et *Mg* d'un bout à l'autre et que la similitude des détails devait avoir été très étroite. Les « additions » concrètes et vécues de Mc que M. Vaganay suppose introduites dans le schématisme de *Mg* seront donc, quant à leur étendue, de médiocre importance. Tout cela facilitera la discussion. Nous suivrons pas à pas l'exposé de M. Vaganay.

L'auteur envisage (p. 69) une douzaine *d'accords négatifs*; les voici tels qu'il les énumère; c'est nous qui les numérotons : « 1) Jésus invite ses apôtres à venir se reposer; 2) tout repos est impossible à cause de la foule; 3) le groupe apostolique s'éloigne en barque (détail dit absent du texte original de Mt., XIV, 13, cfr p. 72); 4) beaucoup s'en aperçoivent et devinent les intentions du Sauveur; 5) ils se mettent à courir et parviennent à le devancer; 6) en sortant de la barque, le Christ fait une *longue* instruction à la foule; 7) les apôtres protestent qu'ils ne peuvent acheter pour deux cents deniers de pain; 8) la question de Jésus : « Combien avez-vous de pains? Allez et voyez »; 9) l'herbe

sur laquelle s'étend la foule est verte; 10) les groupes se forment par carrés de cent et de cinquante; 11) les deux poissons sont partagés entre tous; 12) il y eut quand même des poissons de reste. »

Examinons-les de plus près.

Arrêtons-nous d'abord à *1 et 2.* Remarquons que le point essentiel de Mc, VI, 30-31 (à la différence de Mt., XIV, 12-13), à savoir *le rattachement* de la multiplication des pains à l'épisode de la mission des apôtres (Mc, VI, 6-13; Lc, IX, 1-6) est le même *chez Lc* que *chez Mc.* C'est *au retour des apôtres* que Jésus les invite à s'isoler avec lui de la foule (chez Lc comme chez Mc); Lc *ou bien* n'a pas connu le motif invoqué par Mt., XIV, 12-13 (Jésus part à cause de la nouvelle de l'exécution de Jean-Baptiste : « ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ et ἀκούσας δὲ »), ce qui n'est guère favorable à la présence de ce motif dans la source supposée *Mg, ou bien* suit ici Mc, de préférence à *Mg,* bien qu'il ait par hypothèse *Mg* principalement sous les yeux (puisque c'est par *Mg* que M. Vaganay va expliquer les accords négatifs) : Lc se trouve donc ici *d'accord* avec le *point fondamental* de Mc, VI, 30-31 *contre* Mt. (XIV, 12-13); ce qu'il a omis ce sont simplement les motifs du « repos des apôtres » et de « l'impossibilité de repas tranquille de ses disciples », motifs qui nous semblent savoureux, comme signes de la bonté de Jésus, mais qui, très naturellement, pouvaient être négligés par Lc comme sans importance pour la diffusion de l'évangile, tandis que nous les comprenons difficilement comme *addition* de Marc à un texte schématisé de *Mg.* Quant à Mt., XIV, 13, n'ayant pas raconté ici la mission des apôtres (il a en effet omis Mc, VI, 6-13, dont il avait déjà donné l'essentiel dans le discours aux apôtres), il ne pouvait évidemment plus faire sien le rattachement, indiqué par Mc, à une mission inexistante chez lui; il *devait* chercher un autre motif; il l'a trouvé aisément dans la nouvelle de l'exécution de Jean-Baptiste, assez maladroitement du reste : lui-même, en effet, en suivant Mc, VI, 14-16, avait présenté la réflexion d'Hérode sur Jésus (XIV, 1-2) comme une *allusion* à un fait *passé*; il y a contradiction chez Mt. entre le fait de présenter le meurtre de Jean-Baptiste comme *motif immédiat* du départ de Jésus et d'autre part d'avoir, sous l'influence de Mc, reconnu que ce meurtre *appartenait au passé.* Cette maladresse du raccord chez Mt., loin d'indiquer une source plus primitive que Mc, nous semble un indice de l'usage de Mc en ce verset [60].

Indices 3, 4, 5. La différence entre Mt. et Mc n'est ici que *littéraire, de pure forme*; le fait essentiel est identique chez les deux : Jésus est parti *en barque*; les foules, ne pouvant employer ce moyen, vont *à pied* le *long du rivage* et d'après Mc, lorsque Jésus aborde, les foules ont été si rapides qu'elles l'ont devancé. Récit très vivant chez Mc, manifestant une connaissance précise du lac de Génésareth, et qui, pour ce motif, a généralement paru *primitif* aux exégètes : ceux-ci supposent, tout naturellement, que Lc, connaissant insuffisamment la topographie palestinienne, n'avait pas jugé intéressant pour ses lecteurs, beaucoup plus ignorants que lui-même à ce sujet, de préciser que la poursuite des foules se faisait par terre, alors que Jésus avait fait le voyage en barque par le lac; quant à l'indication de Bethsaïde, ajoutée par Lc, elle semble empruntée à Mc, VI, 45 (Lc ayant arrêté provisoirement ses emprunts à Mc,

60. Nous ne pouvons donc nous rallier à l'interprétation que donne, de ce passage, Mgr Cerfaux dans son article *La mission de Galilée,* dans *Eph. theol. Lov.,* 1951, p. 375-379. — Ceci ne signifie pas que nous considérions comme sans influence ultérieure, *dans la pensée de Marc,* le fait d'avoir signalé l'attention dangereuse accordée par Hérode à Jésus; Burkitt a, jadis, fait remarquer qu'il semble que chez Mc, pendant un temps, à partir de VI, 14-16, Jésus évite de séjourner dans le territoire soumis à Hérode; Mc, dans VI, 14-16, a eu conscience du péril croissant.

VI, 44) et laisse présumer que Lc a connu ces chapitres de Mc, VI, 45 suiv. qu'il n'a pas utilisés. Quant à Mt., XIV, 13, il ne nous semble pas possible d'admettre avec M. Vaganay qu'il soit ici en *accord négatif avec Lc* contre Mc : trois mots s'y opposent : ἐν πλοίῳ (en barque), πεζοί (à pied), ἐξελθών (étant sorti, à savoir de la barque), trois mots qui le mettent en accord avec Mc; M. Vaganay n'aboutit à un accord négatif avec Lc que moyennant des corrections textuelles qui nous semblent critiquement injustifiables : il supprime ἐν πλοίῳ parce que ces mots manquent dans la version syriaque sinaïtique et la version syriaque curétonienne (Legg signale en outre : Γ et 201) et ἐξελθών (qui manque dans la syriaque curétonienne; Legg ajoute 3 manuscrits latins : a, b. ff²); c'est une base textuelle *extrêmement faible* contre la masse de la tradition manuscrite, y compris de nombreux représentants du texte occidental; d'autant plus que le mot πεζοί seul révélerait déjà que Mt. ici suit Mc; l'insistance sur le mot πεζοί serait bizarre, si Jésus va à pied aussi bien que ceux qui le poursuivent : à quoi servirait-il de souligner, dans ce cas, ce détail? Ainsi les accords négatifs 3, 4, 5, *pour l'essentiel,* sont *inexistants*; Mt. est d'accord avec Mc; il reste seulement que la *mise en scène,* qui chez Mc est si suggestive pour un Palestinien (les gens *voient Jésus partir*; ils *courent* pour arriver par terre — chemin plus long — aussi vite que lui par le lac; ils le *devancent* à l'arrivée), a été réduite par Mt. aux deux traits principaux (Jésus par eau; les foules à pied le long du rivage), seuls faits intéressants pour les lecteurs étrangers.

6ᵉ indice : « en sortant de la barque, le Christ fait une *longue* instruction à la foule ». *Mt.,* c'est vrai, ne fait pas mention d'une prédication de Jésus à ces foules; mais Lc (IX, 11), lui, est d'accord avec Mc : ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (il leur parlait du règne de Dieu). Il n'y a donc, ici non plus, *aucun* accord négatif de Mt. et Lc contre Mc, car ce ne peut pas être l'omission du πολλά de Mc (beaucoup, longuement) qui puisse être considérée comme un accord négatif, alors que tout indique chez Lc, comme chez Mc, comme chez Mt., que le ministère de Jésus s'est prolongé jusqu'à la tombée de la nuit.

7ᵉ et 8ᵉ indices : « Les apôtres protestent qu'ils ne peuvent acheter pour deux cents deniers de pain; la question de Jésus : Combien avez-vous de pains? Allez et voyez ». L'accord de Mt. et de Lc à omettre ces deux détails : 1°) *n'est que partiel* : en effet Lc, IX, 13 manifeste clairement qu'il a sous les yeux la réflexion de Mc sur l'impossibilité d'aller acheter du pain pour une telle foule; il fait dire en effet aux apôtres de façon plus respectueuse : « à moins que nous n'allions nous-mêmes acheter des vivres pour tout ce peuple »; il n'a omis que la mention précise des 200 deniers; 2°) *est tout naturel* de leur part; il *fallait s'attendre* à *cette omission.* La réaction des apôtres chez Mc, en effet, lorsque Jésus leur dit : « Donnez-leur vous-mêmes à manger », est d'une *familiarité plutôt irrespectueuse* : les apôtres semblent souligner à plaisir *le manque de réalisme* de la suggestion de Jésus : ce qu'il a proposé n'est pas sensé, n'est pas raisonnable; on comprend l'hésitation de Mt. et de Lc à reprendre ce détail dans toute sa candeur : Lc, toutefois, l'a gardé, nous l'avons dit, mais en lui enlevant sa note irrespectueuse. La question de Jésus qui suit : « Combien de pains avez-vous? Allez vous informer » semblerait supposer *une ignorance chez Jésus* à ce sujet, avant renseignement pris. Très précautionneusement, Mt. et Lc écartent toute question de Jésus : dès le début, les apôtres indiquent, sans avoir été interrogés, le nombre de pains et de poissons. Ne faut-il pas conclure que *Mc apparaît ici primitif* et que Mt. et Lc l'ont *corrigé* pour *des raisons théologiques?* En bonne critique et psychologiquement, cette conclusion nous semble s'imposer et nous avons peine à nous représenter que ce serait Mc

qui aurait ici inséré cette précision si archaïque dans un texte schématisé, *Mg*, qui ne la contenait pas. Le même genre de correction théologique apparaîtra plus nettement encore chez Jn, VI, 6 : « Il disait cela pour le mettre à l'épreuve ; car il savait bien, lui, ce qu'il allait faire ». Pour ces 7e et 8e indices négatifs, comme pour les précédents, l'hypothèse : Mc source de Mt. et Lc nous apparaît plus vraisemblable que l'hypothèse *Mg*, source des trois synoptiques.

Les quatre derniers indices négatifs (9 à 12) sont moins significatifs encore : 9. Mt., comme Mc, rapporte l'ordre de Jésus de *faire asseoir* la foule (même verbe : ἀνακλίνω) *sur l'herbe* (Mt. : ἐπὶ τοῦ χορτοῦ ; Mc : ἐπὶ τῷ χλωρῷ χορτῷ) ; c'est *très semblable* et ce n'est pas l'omission du mot « vert » χλωρῷ par Mt. qui peut être censé rapprocher davantage Mt. de Lc, lequel Lc ne parle même pas de l'herbe et se contente de dire : « faites-les asseoir : κατακλίνατε. — 10. « Les groupes se forment par carrés de cent et de cinquante ». Lc, IX, 14 se rapproche plus de Mc que de Mt. ; il reprend de Mc les groupes « de cinquante » et le mot κλισίας semble une heureuse amélioration de συμπόσια συμπόσια et πρασιαὶ πρασιαί. Nous ne constatons donc pas, ici non plus, d'accord négatif de Mt. et Lc contre Mc. — 11. « Les deux poissons sont partagés entre tous ». Cette naïve redondance de Mc, VI, 41 fin (qui, après avoir joint pains et poissons pour la bénédiction de Jésus, les mentionne séparément pour la distribution) ne pouvait qu'être évitée par Lc, qui a disposé sa phrase de façon à réunir pains et poissons et dans la bénédiction et dans la distribution. Mt., lui, n'a, de fait, parlé que de la distribution des pains, à l'encontre de Lc aussi bien que de Mc. Il n'y a donc, ici non plus, aucun accord négatif de Mt. et Lc contre Mc. — 12. « Il y eut quand même des poissons de reste ». Mention superflue de Mc, VI, 43b, «καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων», gaucherie de style que tout écrivain un peu plus averti devait écarter.

Il ne nous semble pas qu'*un seul* de ces accords négatifs pose réellement un point d'interrogation, une vraie difficulté à quiconque croit Mt. et Lc dépendants ici de Mc. En revanche, le *comportement littéraire*, attribué ici à Mc par l'hypothèse de *Mg* source commune, nous est psychologiquement incompréhensible et l'extrême similitude de Mc et de *Mg*, nécessaire pour justifier les ressemblances de Mt.-Lc avec Mc en même temps que les accords négatifs supposés, nous semble concrètement inexplicable.

M. Vaganay, p. 73, veut renforcer l'argument des accords négatifs en insistant sur « la disposition des accords négatifs de Mt.-Lc contre Mc à l'intérieur des péricopes » et il ajoute même : « Cette dernière remarque devrait emporter la conviction ». A première vue, cette observation étonne : car si Mt. et Lc *s'accordent* pour omettre un *trait* du récit de Mc, il semble inévitable, dans l'hypothèse de Mc comme source, que l'*ordre*, la *disposition* de ces omissions soient déterminés par *l'ordre, la disposition du récit de Mc* ; dans l'hypothèse de *Mg* comme source, le fait que, l'omission réalisée, Mt. et Lc *se retrouvent d'accord avec Mc*, montrerait seulement que *Mg* est identique à Mc partout ailleurs *sauf ces traits omis* ; l'argument de la disposition ne signifie quelque chose que si les *omissions* de traits du récit de *Mc* sont *toujours communes* aux deux autres synoptiques *ensem-*

ble et *jamais* le fait *d'un des deux indépendamment* de l'autre; or, nous devons constater, pour la péricope présente, que tantôt *l'un* omet *seul,* tantôt *l'autre seul* et que, *dans ce nombre total* d'omissions *quelques-unes sont communes.* Alors nous ne comprenons plus ce que l'argument de *l'ordre* des omissions ajoute à l'argument *du fait* des omissions.

Parcourons un certain nombre d'omissions : Raccord du nouveau récit au retour des apôtres : Mt. omet; Lc garde. — Motif du *repos* des apôtres : tous deux omettent (cfr supra). — Départ vers un « endroit désert » : Mt. garde; Lc omet (il connaît cependant le fait, car il le fera dire par Jésus : IX, 12 fin, à la différence de Mt.). — Départ des foules *à pied :* Mt. garde; Lc omet. — Jésus « sort » de la barque : Mt. garde (cfr supra); Lc omet. — Jésus « a pitié de ces foules »; Mt. garde; Lc omet. — Les disciples disent à Jésus : cet endroit est désert : Mt. garde; Lc omet (c'est Jésus qui le dira lui-même plus loin d'après Lc). — Les mots de Mc : «εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας» : Mt. omet les mots : τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς; Lc les garde (avec inversion de κώμας et ἀγρούς. — Petit dialogue avec Jésus : omis par les deux (cfr supra). — Jésus les fait asseoir sur l'herbe : Mt. garde; Lc omet. — Jésus les fait asseoir par groupes de cent et de cinquante : Mt. omet complètement; Lc garde les groupes de cinquante (cfr supra). — etc., etc. Ces omissions, *successives particulières, tantôt* de Mt., *tantôt* de Lc, nous semblent confirmer *l'usage de Mc* comme source, ou, en tout cas, obliger à faire de Mc une transcription terriblement littérale de *Mg.* Tout cela rend l'hypothèse *Mg* fort artificielle; au contraire *les libertés* de *Mt.* et de *Lc* dans l'usage de Mc manifestent le caractère aisé, naturel, spontané, de leur usage de Mc comme source.

A côté des accords négatifs, M. Vaganay note deux *accords positifs* de Mt. et Lc contre Mc, qui, eux, ne se résolvent pas aussi simplement. Depuis longtemps déjà ils ont été signalés et discutés; Hawkins leur faisait place dès 1898 (n° 5) parmi les 20 accords positifs qu'il découvrait à travers les deux évangiles de Mt. et Lc contre Mc et dont il avait dressé la liste (*Horae synopticae,* Oxford, 1re éd. 1898; 2e éd. 1909, p. 210-211), et Streeter en 1924 s'y arrêtait assez longuement [61]. Nous croyons toutefois que ces deux difficultés trouvent, dans le cadre de l'hypothèse des deux sources, une solution plausible, vraisemblable.

Le premier accord positif proposé par M. Vaganay est le suivant : Mt., XIV, 13 : καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζοὶ ἀπὸ τῶν πόλεων — Lc, IX, 11 : οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ — Mc, VI, 33 avait écrit : καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν αὐτοὺς πολλοί· καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς. Cet accord positif est assez peu significatif : l'expression « les foules le suivirent » est la formule toute naturelle, banale, qui vient spontanément à l'esprit pour exprimer *l'idée* de Mc, VI, 33; ces deux mots sont extrêmement familiers à

61. *The Four Gospels. A Study of Origins...,* Londres, 1924, p. 313-315. Streeter note même en outre l'une ou l'autre coïncidences minimes en ce passage même, mais si peu significatives que M. Vaganay, avec raison, les a négligées; nous ne nous y arrêterons pas davantage.

Mt. et à Lc : Lc, par exemple de III, 1 à IX, 50 a substitué *neuf* fois les mots ὁ ὄχλος ou οἱ ὄχλοι à d'autres mots parfois plus banals, parfois aussi plus précis, de Mc ou de Mt. (dans la triple ou dans la double tradition) : Lc, III, 7 (Mt. : Pharisiens et Sadducéens) ; IV, 42 (Mc : Simon et ses compagnons) ; V, 15 (résume Mc) ; V, 29 (foule de publicains ; Mc : beaucoup) ; VI, 17 (foule de disciples ; Mc : πλῆθος ; cfr Mt., IV, 25) ; VI, 19 (Mc : ceux qui avaient des plaies ; ctr Mt., IV, 24) ; VII, 9 (Mt. : à ceux qui le suivaient) ; IX, 12 (Mc : eux ; Mt. : les foules) ; IX, 18 (Mc : les hommes) ; qu'une dixième fois il fasse spontanément la même substitution et remplace πολλοί de Mc par οἱ ὄχλοι, n'a donc rien d'étonnant, d'autant plus que Mc, VI, 34, dit «πολὺν ὄχλον». Ce mot très usuel ὄχλος se trouve 50 fois chez Mt., 41 fois chez Lc ; le mot ἀκολουθέω 25 fois chez Mt., 17 fois chez Lc. La même expression «ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς» vient d'être employée par Mc au chapitre précédent : V, 24. La rencontre fortuite de ces deux mots chez Mt. et Lc ne contient donc rien qui puisse faire argument contre le grand nombre d'indices d'utilisation de Mc par Mt. et Lc, d'autant plus que, *dans cette phrase même*, les mots de Mc, VI, 33 : πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων semblent bien avoir inspiré Mt., XIV, 13 : πεζοὶ ἀπὸ τῶν πόλεῶν ; ce qui naturellement affaiblit la coïncidence des deux autres mots avec ceux de Lc.

Le second accord positif proposé par M. Vaganay est le suivant : Mt. et Lc ajoutent tous deux, à la même place du contexte de Mc, un *ministère de guérisons miraculeuses de Jésus* : Mt., XIV, 14 : καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀῤῥώστους αὐτῶν ; Lc, IX, 11 : καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο. L'*idée* est la même ; mais il n'y a pas *d'accord verbal*. De plus, lorsqu'on étudie de plus près l'usage de cette formule en de nombreux passages de Mt., on s'aperçoit qu'elle lui est extrêmement familière : le mot «θεραπεύειν» exprime pour Mt. une des deux *œuvres caractéristiques* de Jésus ; nous l'avons dit déjà p. 709 : lorsque Mt. veut *synthétiser* le ministère de Jésus, il le résume en deux mots : διδάσκων et θεραπεύων (Mt., IV, 23 et IX, 35) : enseigner d'une part, guérir toute maladie et infirmité d'autre part, ce sont les deux tâches essentielles du Maître. Aussi ce mot θεραπεύειν revient 14 fois dans son évangile avec Jésus comme sujet et deux fois comme pouvoir donné aux apôtres ; ce n'est pas ici la seule fois que Mt. note de façon générale des guérisons du Maître *là où Mc n'en faisait pas mention* : p. ex. Mt., XIX, 2, après avoir indiqué avec Mc que des foules suivaient Jésus (ou l'accompagnaient), remplace la formule qui suit dans Mc « et selon sa coutume il *les instruisait* » par celle-ci : « il *les guérissait en cet endroit* » (καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ) (alors qu'il n'a même pas parlé de malades, mais seulement de foules !) ; il signale également « *des guérisons* » (ἐθεράπευσεν αὐτούς : XXI, 14) dans le temple, le dimanche de l'entrée à Jérusalem, détail absent chez Mc, XI, 15-19 comme chez Lc, XIX, 47-48, qui ne parlent *que d'enseignement* ; de même plus ou moins Mt., XI, 30. Vu ces autres signes de l'habitude spontanée de Mt., on peut, sans témérité, supposer que les mots de Mc (que Mt. a reproduits XIX, 14) : « il eut pitié d'eux » «ἐσπλαγχνίσθη ἐπ ᾽αὐτούς» furent compris ici par Mt. comme ayant dû s'exprimer effectivement en *œuvres* de pitié, en œuvres de miséricorde, en guérisons de malades. Cette « addition » n'a dès lors chez Mt. plus rien de déconcertant. elle rentre dans sa « manière » et se rattache aisément au contexte même de Mc.

Lc insiste lui aussi fréquemment sur le ministère *de guérison* de Jésus, employant souvent les mots θεραπεύειν et ᾽ᾶσθαι ; pour lui aussi Jésus est évidemment celui qui « guérit », et lorsque Mc., II, 1-2 se contente de dire que Jésus « ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον », il n'hésite pas à ajouter : «καὶ

δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν » (Lc, V, 17), ce qui va être précisé par la guérison du paralytique. — De même, lors du message de Jean-Baptiste, Lc (VII, 21) met en scène, de façon générale, cette action thaumaturgique de Jésus comme se réalisant actuellement (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ action thaumaturgique que Jésus va rappeler aux envoyés de Jean-Baptiste, alors que cette réalisation actuelle ne se trouve pas dans le texte parallèle de Mt., XI, 2-6. Dès lors, pour Lc comme pour Mt., l'addition présente «καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο», sous sa forme si générale, rentre dans les formules spontanées de l'évangéliste, suscitée probablement par le ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτούς.

Evidemment, si semblables accords *positifs* de Mt. et de Lc contre Mc dans la triple tradition *se multipliaient* au point de *contrebalancer* ou, en tout cas, de mettre sérieusement en question *la multitude* des *indices* d'utilisation de Mc par Mt. et Lc, on pourrait et devrait se demander si les explications suffisamment vraisemblables de telle ou telle coïncidence *positive* de Mt. et de Lc en des cas particuliers restent encore *vraisemblables* pour un *grand nombre de cas*; mais, nous l'avons déjà dit, M. Vaganay reconnaît (p. ex. p. 226) que « les accords positifs de Mt.-Lc contre Mc sont rares », et, de fait, depuis qu'on discute la question synoptique, le nombre des accords positifs allégués est toujours resté peu élevé. Hawkins (cfr *supra*) en avait découvert et catalogué 20 en 1898; le P. Lagrange, dans son Commentaire de Lc en 1919 (p. LXX-LXXII de la 5e éd. 1941), réduisit cette liste à *neuf*, mais crut pouvoir ajouter onze autres cas, aboutissant ainsi au chiffre de 20; tous ces cas, et d'autres semblables, furent étudiés minutieusement par B. H. Streeter en 1924 (*o.c.*, p. 295-331) et surtout par J. Schmid [62]; et tous deux, après en avoir écarté un grand nombre pour diverses raisons de critique textuelle, de critique littéraire, de philologie et d'histoire, concluaient justement que les cas, peu nombreux, qui restaient encore inexpliqués, ne pouvaient infirmer la masse des indices d'utilisation de Mc par Mt. et Lc. On ne doit jamais perdre de vue cette *convergence* de tant d'indices lorsqu'on discute un cas particulier plus ou moins difficile.

Mc, IX, 14-29; Mt., XVII, 14-21; Lc, IX, 37-43a : l'épisode de l'enfant épileptique.

L'épisode de l'enfant épileptique paraît à M. Vaganay un exemple particulièrement caractéristique et démonstratif, une « preuve péremptoire » (p. 405), en faveur de sa thèse.

Cet épisode a depuis longtemps attiré l'attention des exégètes par l'*abondance*, chez Mc, des détails descriptifs de la maladie de l'enfant

62. *Matthäus und Lukas*, Fribourg, 1930, p. 31-182, analyse très détaillée, englobant aussi les *accords négatifs*.

et la *réserve* de Mt. et de Lc à reproduire ces détails. C'est certainement un des épisodes de Mc *les plus abrégés* par Mt. et par Lc : il semblerait que *les mêmes détails* sont omis aux mêmes moments par l'un et par l'autre ; serait-ce un signe qu'ici tout au moins Mc ne fut pas source de Mt. et de Lc? Pour résoudre cette question, il ne suffit évidemment pas de constater que *certains versets* ne sont pas repris chez Mt ou chez Lc ou chez tous deux à la fois ; il faut rechercher : 1°) *si ces versets omis n'ont pas laissé de traces* dans tel mot ou telle remarque de Mt. ou de Lc, ce qui prouverait que le *verset omis* avait été *lu* et *utilisé* par Mt. ou Lc, mais n'avait pas été jugé digne d'une reproduction complète ; il faut rechercher 2°) si *ces versets de Mc* omis par Mt. et Lc apparaissent chez Mc d'une part *naturels*, faisant corps avec le reste de sa narration, d'autre part *sans intérêt essentiel* pour la valeur *évangélique* de l'épisode et dès lors *susceptibles* d'être spontanément omis par d'autres évangélistes ; il faut rechercher 3°) si, même après que les deux premières questions auraient reçu des réponses affirmatives, l'*ensemble* des accords négatifs et surtout des *accords positifs* de Mt. et Lc contre Mc, *prouve* néanmoins ou suggère une *source différente de Mc*.

Or, *à la première question*, M. Vaganay répond en admettant que *Mc a été ici clairement utilisé par Mt. et Lc*, en même temps que *Mg*, que les passages de Mc omis par Mt. et Lc ont laissé des traces très nettes dans leurs évangiles : la *formation* des deux exposés de Mt. et de Lc lui apparaît comme une *combinaison* de *Mg* et de Mc, réalisée, par *chacun* des deux évangélistes, indépendamment l'un de l'autre.

Dans l'introduction (Mc, IX, 14-16 ; Mt., XVII, 14a ; Lc, IX, 37) M. Vaganay juge que les versets de Mc, IX, 14 et IX, 15, *non reproduits par Lc*, expliquent *cependant Lc, IX, 37* (c'est à Mc, IX, 14 ὄχλον πολὺν que Lc doit son «ὄχλος πολύς» absent dans *Mg* ; c'est à l'ensemble du verset IX, 15 de Mc que Lc doit sa présentation de la foule venant à la rencontre de Jésus). Dans la description que fait le père de l'enfant épileptique de la maladie de son fils (*description qui manquait dans Mg* : p. 409-410), c'est à *Mc* que *Mt.* aussi bien que *Lc* doivent les traits de cette maladie (Lc, IX, 39 dépend essentiellement de Mc, IX, 18, mais manifeste en outre *l'usage* par Lc de Mc, IX, 26, quoique ce verset ne soit pas reproduit par lui ; Mt., XVII, 15 s'inspire lui aussi de Mc, IX, 18, mais manifeste en outre que Mt *a lu* la description de Mc, IX, 21-22 et lui a emprunté le trait de Mc, IX, 22 : l'enfant poussé par l'esprit tantôt dans le feu, tantôt dans l'eau : cfr Vaganay, p. 409-410). De même M. Vaganay croit que Mt., XVII, 20 est une interprétation de Mc, IX, 23 (cfr p. 421).

M. Vaganay se sépare ici de ceux qui voudraient expliquer les exposés de *Mt* et de *Lc sans recourir à Mc* ; il admet, avec les partisans de l'hypothèse des deux sources, que *l'influence de Mc* sur Mt. et sur Lc, *que l'influence* même des *versets de Mc omis* par Mt. et Lc, est dans cet épisode indéniable. Mais cette concession — due à sa parfaite objectivité — ne facilite guère *la réalisation psychologique*

de son hypothèse fondamentale; d'abord, si Mt. et Lc ont sous les yeux *Mg* et Mc à la fois, les *accords négatifs* de Mt. et Lc contre Mc perdent une bonne part de leur valeur probante; c'est *intentionnellement* qu'ils ont omis tel passage de Mc qu'ils avaient sous les yeux, montrant ainsi, comme le suppose l'hypothèse des deux sources, que ces détails leur paraissaient négligeables du point de vue évangélique; c'est intentionnellement qu'ils ont *choisi* de suivre le *récit abrégé* de *Mg* plutôt que celui de Mc dans l'introduction à l'épisode, alors que, pour la description de la maladie, ils ont *tous deux choisi* (indépendamment l'un de l'autre) d'utiliser Mc; ainsi vont naître ici — et ailleurs — des problèmes nouveaux; par exemple l'accord indépendant de Mt. et de Lc pour *revenir* à Mc lorsqu'ils l'ont *abandonné ensemble* au verset précédent... Lorsqu'on essaie de *réaliser* ces *suppositions* dans tout le reste de l'épisode, on est porté à croire que la reconstruction de M. Vaganay rencontre plus d'invraisemblances qu'il ne le suppose.

Ces invraisemblances se multiplient lorsque l'on envisage le travail rédactionnel attribué à Mc par M. Vaganay. L'hypothèse classique, en effet, qui met ici Mc à la base de Mt. et de Lc, répond aisément à notre seconde question : elle montre sans peine que les versets de Mc, omis par Mt. et Lc (quoique lus et partiellement utilisés par eux), apparaissent chez Mc d'une part *naturels* et *faisant corps* avec le reste de sa narration, d'autre part *sans intérêt essentiel* pour la *valeur évangélique* de l'épisode et dès lors susceptibles d'être spontanément omis par d'autres évangélistes.

Le récit de Mc, en effet, a toujours paru (et paraît encore) à la plupart des exégètes se dérouler naturellement, sans heurt de rédaction, alors que des points d'interrogation viennent à l'esprit quant au comportement psychologique de Mt. et de Lc. Jésus descend de la montagne de la transfiguration avec les trois disciples privilégiés et leur demande le silence sur ce qu'ils viennent de voir (Mc, IX, 9, repris presque littéralement par Mt., XVII, 9 et équivalemment par Lc, IX, 36b; aussi M. Vaganay jugera-t-il le passage emprunté à *Mg*. — Il n'y a aucun motif de croire Mc, IX, 10 *ajouté* par Mc pour *diminuer* les apôtres, alors qu'il est tout simple de supposer qu'ici, comme plus d'une fois ailleurs, Mt. a jugé inutile de souligner l'inintelligence des apôtres). Vient alors la question, spécifiquement juive, des disciples sur Elie, question amenée par son apparition sur la montagne, et la réponse de Jésus, disant qu'Elie est déjà venu et prenant occasion de la demande pour prophétiser ses propres souffrances futures (Mc, IX, 11-13, repris, sans qu'aucun problème se pose, par Mt., XVII, 10-13 : simple interversion par Mt. pour mettre, selon son habitude, plus de clarté dans l'exposé et, conformément à sa méthode catéchétique habituelle, explication de l'identification d'Elie et de Jean-Baptiste, suggérée mais non explicitement *dite* par Mc. M. Vaganay, p. 257, p. 260, croit que le passage vient de *Mg*; il tient, comme tout défenseur de la priorité de Mc, que Lc l'a omis à cause de son caractère juif, sans intérêt pour ses lecteurs).

A la descente de la montagne, Jésus voit une grande foule entourant les autres apôtres et discutant avec eux; dès qu'elle l'aperçoit, la foule court vers

lui; Jésus interroge sur l'objet de la discussion; un homme de la foule répond : « Il s'agit de mon fils possédé par un esprit muet » (Mc, IX, 14-17). Ces détails, nous l'avons dit, *influent* sur Lc, IX, 37 de telle façon que M. Vaganay reconnaît qu'il les *a lus*, leur a emprunté deux traits, mais a *volontairement* omis de les reproduire in extenso; chez Mt. ils n'ont pas laissé de trace, bien que *Mt.*, lui aussi, ait dû les lire, vu que le verset suivant XVII, 15 subit d'après M. Vaganay l'influence de Mc, IX, 17-18. M. Vaganay suppose que ces détails de Mc, IX, 14-16 ne se trouvaient pas dans *Mg* (p. 406); *Mg* se serait contenté de dire : « Et étant venus vers la foule... » : ce laconisme de *Mg* expliquerait l'*omission* de ces versets faite par Mt. et Lc au même endroit; donc premier accord négatif de Mt. et Lc; Mc, lui, se rappelant le récit de Pierre, aurait inséré ces détails ici dans le cadre de *Mg*. Le malheur est que ces détails de Mc sont en accord parfait avec tout ce qui précède et tout ce qui suit *dans les trois récits synoptiques*[63] : ils supposent le départ des trois privilégiés, se séparant, avec Jésus, des autres apôtres raconté précédemment (Mt., XVII, 1; Mc, IX, 2; Lc, IX, 28); ils précisent le retour de Jésus et des trois vers la foule et le groupe des autres; ils expliquent le découragement du père ayant en vain fait appel aux apôtres (Mt., XVII, 16; Mc, IX, 18; Lc, IX, 40); ils font comprendre le dépit des apôtres (Mt., XVII, 19 suiv.; Mc, IX, 28-29). S'ils sont *très naturels*, ces détails *n'ont aucune importance* pour l'interprétation évangélique du fait; ils ont l'inconvénient de contenir *une question* de Jésus, semblant supposer une ignorance : « Quel est l'objet de votre discussion? », apparence d'ignorance de Jésus que souvent Mt. et Lc évitent de prendre à leur compte; Lc en a extrait l'essentiel; il nous semble donc plus vraisemblable d'admettre l'omission spontanée faite par Mt. et Lc (omission *volontaire* que M. Vaganay doit du reste admettre comme nous, puisque Mt. et Lc ont ici lu Mc) que de faire l'hypothèse *très invraisemblable* à notre avis d'une *insertion* de ces détails, réalisée par Mc dans le texte *schématique* de *Mg*. Mc deviendrait, dans l'hypothèse de M. Vaganay, *vraiment trop habile* comme remanieur de textes; il disposerait d'un art étonnant de se rappeler les détails des récits de Pierre qui complètent si justement, si naturellement, les exposés schématiques de *Mg*, alors que ceux-ci se présentent à l'interprète comme ayant précisément besoin de ces achèvements pour être parfaitement cohérents avec eux-mêmes.

Nous tâchons par ces remarques de mettre en relief le point de l'hypothèse de M. Vaganay qui nous paraît critiquement le plus invraisemblable : le travail de combinaison de *Pi* et de *Mg* attribué à Mc. M. Vaganay objectera sans doute qu'on ne doit pas se représenter de façon trop matérielle, trop littérale, ce travail de Mc; il faut le concevoir plus libre, plus spontané, plus naturel; mais ce mouvement libre et spontané de Mc est rendu impossible par tout ce que suppose l'hypothèse de M. Vaganay : une telle similitude de Mc et de *Mg* qu'en *semblant* suivre Mc, Mt. et même Lc suivent en réalité maintes fois *Mg*; dès qu'on pose cela en thèse, on ne réussit plus à garder à Mc les qualités qu'on apprécie tant chez lui; on rend son évangile inintelligible.

Reste la 3e question, la plus importante : au jugement de M. Vaga-

63. Nous ne parvenons pas à comprendre que M. Vaganay, p. 407, puisse considérer plusieurs de ces détails comme « moins bien venus » et, p. 406, aboutisse à regarder la présentation de Mt. comme préférable.

nay, les accords *négatifs* et surtout les *accords positifs* de Mt. et Lc contre Mc en cet épisode *prouveraient* que Mt. et Lc *doivent ici dépendre d'une autre source que de Mc.*

Tout d'abord une remarque préalable sur le danger *des chiffres* lorsqu'il s'agit des *accords négatifs* ou *positifs,* qui demandent avant tout une explication psychologique.

M. Vaganay compte, dans cet épisode de l'enfant épileptique, *24* accords *négatifs* de Mt. et Lc contre *Mc*; ces chiffres risquent évidemment d'émouvoir certains lecteurs qui ne prendraient pas la peine de contrôler de près le texte grec pour y repérer ces 24 hasards convergents, attribués à l'hypothèse adverse et destinés à la condamner comme impossible! En fait ouvrons une synopse, celle de Huck par exemple : colonnes blanches chez Mt. et Lc en regard de Mc, IX, 14b-16 et cela fait pour M. Vaganay *cinq* accords négatifs (n^{os} 1 à 5, p. 407); colonnes blanches chez Mt. et Lc en regard de Mc, IX, 20-25a, et cela fait de nouveau *cinq* accords négatifs (n^{os} 10 à 14). Parcourir des yeux un passage de 2 ou 3 versets et décider de ne pas le reproduire, cela implique *une seule opération psychologique* à expliquer, à motiver, et non pas cinq « hasards » dont la « convergence fortuite » serait incompréhensible. Les 10 accords négatifs se réduisent donc à *deux* omissions opérées indépendamment par Mt. et par Lc, à deux *coïncidences psychologiques* à motiver.

Même remarque pour la « numérotation » des *accords positifs.*

M. Vaganay en compte *onze*; mais lui-même, p. 412, en avait déjà éliminé trois (V, VI, VII) : il a conclu en effet que Mc, IX, 19 ὁ δὲ représente le *texte original* de *Mg*; ce sont à son avis Mt. et Lc qui ont *changé* ὁ δὲ de *Mg* en ὁ Ἰησοῦς (= n° V); *Mg* de même avait dit λέγει comme Mc; ce sont Mt. et Lc qui ont changé en εἶπεν (= n° VI); de même *Mg* avait au même verset de Mc πρός με ou μοι seulement : le ὧδε de Mt. et Lc est, plus probablement, *addition spontanée* de Mt. et Lc au texte de *Mg* (= n° VII) [64].

Les 11 se trouvent ainsi réduits à 8 *par l'auteur lui-même*; de plus, de l'aveu de l'auteur, les n^{os} III et IX (IX obtenu par une correction textuelle fondée sur D) n'ont, eux non plus, « aucune valeur démonstrative » (p. 425, l. 9) : les onze deviennent six! Faut-il attribuer plus de valeur démonstrative à trois autres *accords positifs* (I, II, XI), à savoir 1°) Mt., XVII, 15 et Lc, IX, 38 la substitution commune du verbe λέγων à ἀπεκρίθη, mot nécessaire chez Mc parce que ce mot exprime chez lui *une réponse* à une question de Jésus, mais qui serait incohérent chez Mt. et Lc qui ont omis cette question (= n° I p. 408); 2°) la *demande directe* chez Mt., XVII, 15 et Lc, IX, 38, sous forme d'un *impératif, — mais sans aucune ressemblance verbale* ἐλέησον chez Mt.; ἐπίβλεψαι chez Lc — de l'intervention de Jésus, alors que chez Mc, IX, 17 le père se contente *d'exposer le cas* qui demande l'intervention; c'est plus tard IX, 22 que le père demandera directement secours par un impératif : βοήθησον (n° II p. 408); 3°) le mot παῖς employé dans Mt., XVII, 18 (au nominatif) et Lc, IX, 42 (à l'accusatif), alors que Mc, IX, 27 dit seulement : αὐτοῦ, mais après avoir IX, 24 dit : τοῦ παιδίου (= n° XI, p. 417)?

64. Nous signalons à ce propos à M. Vaganay une faute typographique : p. 425, l. 9 il faut lire VII au lieu de VIII et plus bas l. 20 il faut lire : IV, VIII, X au lieu de IV, VII, X.

Les onze accords positifs se réduisent ainsi à trois avec grande vraisemblance. M. Vaganay p. 425 reconnaît du reste objectivement que les huit autres accords positifs sont contestables : il dit lui-même que cinq d'entre eux n'ont « aucune valeur démonstrative » et que trois autres peuvent « à la rigueur » être expliqués en supposant Mc comme source; il en garde trois qui, croit-il, « ne sauraient se justifier en partant de Mc ».

Examinons de plus près ces accords *négatifs* et *positifs* qui forment l'essentiel de l'argumentation de M. Vaganay. Nous suivrons de verset en verset les textes évangéliques.

Nous venons d'étudier ci-dessus les cinq premiers accords négatifs (omission, partielle seulement chez Lc, de Mc, IX, 14-16) proposés par M. Vaganay; nous avons vu que, se rapportant à *un seul* passage de Mc, ils se réduisent à une *seule opération psychologique* chez Mt., comme chez Lc; nous avons indiqué les raisons probables de l'*omission globale* de ce passage chez l'un, comme chez l'autre, et tâché de montrer que cette *omission* avait rendu les textes de Mt. et de Lc moins cohérents que celui de Mc. Qu'on veuille se reporter aux p. 828-830 ci-dessus.

Nous parvenons ainsi à un passage très important aux yeux de M. Vaganay : Mc, IX, 17-20, suivi de très près par Mt., XVII, 14b-17 et surtout par Lc, IX, 38-42. M. Vaganay y découvre les accords négatifs 6 à 9 et deux des trois accords positifs essentiels.

Avant d'aborder ceux-ci, nous prions le lecteur de comparer attentivement, *dans une synopse grecque,* les textes de Mc, IX, 17-20 et de Lc, IX, 38-42; il constatera — indépendamment des accords négatifs et positifs que nous examinerons à l'instant — l'*étroit parallélisme* entre *Mc* et *Lc* : Lc lui apparaîtra *dans l'ensemble beaucoup plus proche de Mc que de Mt.*; si on fait, *provisoirement,* abstraction de Mt., on ne verra *aucune raison* de faire intervenir un autre texte que Mc *pour expliquer Lc*; dans chaque verset, les *mots parallèles* très semblables sont nombreux de Lc, IX, 38 à 42 : on le constatera aisément.

Les différences (sauf le διεστραμμένη du v. 41) ne posent pas de problème à part une seule : Lc, IX, 38 : ὅτι μονογενής μοί ἐστιν. Mais ce détail, absent chez Mc et chez Mt, n'a pas dû, selon M. Vaganay, se trouver non plus dans *Mg*; c'est, croit-il, une addition de Lc, comme dans Lc, VIII, 42 (cfr aussi Lc, VII, 12). Du point de vue de la discussion présente, nous n'avons pas à nous y arrêter. De soi, donc, le texte de Lc — en faisant abstraction de Mt. — s'expliquerait mieux d'un bout à l'autre *par Mc seul,* que comme le suppose M. Vaganay : pour Lc, IX, 38 par *Mg* (p. 407-408); pour Lc, IX, 39 par Mc seul (*Mg* n'ayant pas ces détails : p. 409-410); pour Lc, IX, 40-41 de nouveau par *Mg* : p. 410-411; pour Lc, IX, 42a de nouveau par Mc (p. 414)!

Mais si l'on compare le texte de Mt., des problèmes semblent surgir : les *accords négatifs* (7 à 9) apparaissent ici négligeables et même, logiquement, n'auraient pas dû être comptés par M. Vaganay; en effet, il reconnaît formellement, p. 409-410, que *Mt.* et *Lc,* dans la description faite par le père de la maladie de son enfant, *dépendent de Mc* et *non* de *Mg*; on ne voit pas dès lors en quoi le *choix* fait par Mt. et Lc de *certains* détails de *Mc* au détriment *d'autres détails du même Mc* offre des « indices » en faveur de *Mg.* Quant à l'accord négatif n° 6 (omission par Mt. et Lc du qualificatif ἄλαλον : esprit « muet »), M. Vaganay se demande si ce qualificatif n'était peut-être pas dans *Mg.*

Des *accords positifs* (I à VIII) la plupart ont été signalés ci-dessus et sont

apparus sans valeur démonstrative, même en se joignant l'un à l'autre; deux seulement méritent ici de retenir l'attention : Mc, IX, 18 : καὶ οὐκ ἴσχυσαν; Mt., XVII, 16 et Lc οὐκ ἠδυνήθησαν (suivi chez Mt. d'un infinitif; chez Lc employé absolument). Le mot δύναμαι est beaucoup plus usuel, plus fréquent chez les synoptiques que ἰσχύω (cfr toute synopse évangélique); Mc l'emploiera IX, 28 : οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτόν. Que deux narrateurs changent un mot moins fréquent οὐκ ἴσχυσαν en un mot *plus ordinaire, plus banal,* apparaissant du reste un peu plus loin dans la source, οὐκ ἠδυνήθησαν, ne pose pas un problème difficile, sauf si un phénomène semblable se répétait à maintes reprises dans le texte, ce qui n'est pas le cas ici.

Plus difficile est l'accord positif de Mt., XVII, 17 et Lc, IX, 41 qui ajoutent tous deux aux mots de Mc : ὦ γενεὰ ἄπιστος le mot rare et recherché : καὶ διεστραμμένη. Cet accord positif faisait partie des 20 énumérés par Hawkins dès 1899 (p. 210, n° 8, éd. de 1909), est conservé par Lagrange, *S. Luc,* p. LXXXII, comme 7e des 9 exemples qu'il garde de Hawkins, est repris dans Streeter, *The four Gospels,* p. 317. Evidemment, si semblables coïncidences *positives* plus importantes entre Mt. et Lc apparaissaient *fréquentes,* si elles *manifestaient des caractères communs* suggérant une direction nouvelle, il faudrait chercher quelque hypothèse orientant dans cette direction; mais, nous l'avons déjà dit plusieurs fois, ces *accords positifs sérieux* sont rares, alors qu'ils devraient être fréquents en cas d'autres sources fondamentales s'ajoutant à Mc et à *Q*; ils ne manifestent rien qui *suggère de les grouper* selon une hypothèse nouvelle. En regard de la *multitude des indices* révélant Mc comme source de Mt. et de Lc, ils *sont si peu de chose* qu'on est porté à leur chercher des *explications particulières* plutôt qu'à mettre en question des résultats solidement acquis; tant d'obscurités subsistent dans *la formation des évangiles,* dans *l'évolution de leur texte,* dans *les variantes possibles* des manuscrits de Mc utilisés par Mt. et Lc et des manuscrits mêmes de Mt. et Lc, qu'il faut toujours réserver une part de doute et d'ignorance dans l'application détaillée des conclusions fondamentales; dans le cas présent on a d'abord fait remarquer que l'addition καὶ διεστραμμένη a évidemment son origine dans *Deut.,* XXXII, 5 et XXXII, 20, où de fait elle était appliquée comme ici au peuple d'Israël; était-elle si connue, si « classique » que Mt. et Lc ont spontanément ajouté ce qualificatif au ὦ γενεὰ ἄπιστος de Marc? Ou cette addition ne fut-elle que le fait de Mt. et aurait-elle passé par harmonisation des copistes au texte de Lc (le ms. latin *e* et Marcion ne l'ont pas dans Lc; Syr. Sin et C transposent les 2 qualificatifs chez Lc : signe d'insertion?)? Quelle que soit l'explication le *reste du verset* de Mc *apparaît reproduit fidèlement,* avec quelques nuances faciles à expliquer, dans Mt. comme dans Lc.

L'épisode suivant de Mc, IX, 20b-24 consistant en une conversation de Jésus avec le père de l'enfant : a) a été selon M. Vaganay lu par Mt. qui a emprunté à Mc, IX, 22 sa description de Mt., XVII, 15b et peut-être est également l'écho de Mc, IX, 23 dans sa finale du XVII, 20 fin; il a également laissé des traces dans le texte de Lc (Vaganay, p. 414-415); l'omission commune n'est donc pas ignorance mais suppose que Mt. et Lc n'y ont rien découvert qui dût être transmis à leurs lecteurs et préférèrent dès lors s'en tenir au texte plus court de *Mg*; le motif psychologique de l'omission ne diffère donc pas essentiellement de celui que prêtent à Mt. et Lc les partisans de Mc source des deux évangiles et les *5 accords négatifs* (10-14) que compte ici M. Vaganay ne forment plus guère une *convergence* d'invraisemblances; b) au fond les « questions » de Jésus, sa « demande d'information » semblant supposer l'ignorance nous paraissent expliquer sans difficulté l'omission jusqu'au v. 22; pourquoi l'omission s'est-elle

étendue jusqu'à la belle discussion sur le « pouvoir » de la foi, devant le miracle, y compris la splendide finale : « Je crois. Viens en aide à mon incrédulité » ? Je l'ignore; mais de toute façon ce passage a été lu par Mt. puisqu'il s'en inspire dans XVII, 20 (Vaganay, p. 414).

Les 5 versets suivants de Mc fournissent à M. Vaganay dix accords négatifs (15 à 24), ce qui veut simplement dire que la même volonté d'abréger, marquée dès le début par Mt. et Lc, s'est continuée jusqu'au bout de l'épisode; mais c'est avec des mots de Mc que le résumé est fait par chacun, mots différents *indépendamment choisis* par l'un ou par l'autre : Lc reproduit ad litteram ἐπετίμησεν... τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ; Mt. omet les 4 derniers mots et garde seulement ἐπετίμησεν αὐτῷ ; mais il énonce comme Mc la sortie du démon (omise par Lc) : ἐξῆλθεν ἀπ ᾽αὐτοῦ. Ici intervient le 3e des accords positifs que M. Vaganay place « parmi les plus frappants de la péricope » (p. 417) : Mt. écrit : «καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης» et Lc : καὶ ἰάσατο τὸν παῖδα καὶ ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ. De ces deux phrases assez différentes de Mt. et Lc, M. Vaganay n'attribue à la source *Mg* que deux mots « *l'enfant fut guéri* » et il voit dans la jonction de l'idée de *guérir* (quoiqu'avec deux mots différents chez Lc et chez Mt. : ἐθεραπεύθη — au passif — et ἰάσατο — au moyen, alors que Mc n'a parlé que d'expulsion de démon) et du mot « *enfant* » (employé toutefois par Mc, IX, 24) une coïncidence particulièrement suggestive : le ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης de Mt. est une addition de Mt. (comme dans VIII, 13; IX, 22; XV, 28) et le ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ est une addition de Lc (comme dans Lc, VII, 15-16). Tel qu'il se présente, après que *Mt.* aussi bien que *Lc* ont décrit le cas comme *possession démoniaque* (Mt. vient de dire : καὶ ἐξῆλθεν ἀπ ᾽αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον et Lc a parlé clairement de possession IX, 39, 40, 42), l'idée de « guérir » (exprimée d'ailleurs par deux mots différents chez Mt. et Lc) n'est plus guère significative; le texte de Mc pouvait la provoquer spontanément dans deux esprits différents [65].

C'est avec intention (p. 425) que M. Vaganay a choisi l'épisode de l'enfant épileptique comme particulièrement significatif pour prouver sa thèse fondamentale sur *Mg*; nous croyons avoir montré que l'hypothèse *Mg*, ici appliquée, *d'une part* n'éclairait guère le *comportement* de *Mt.* et de *Lc*, vu la nécessité de concéder pour l'un comme pour l'autre la *lecture* et l'*utilisation* de Mc à côté de *Mg* et de supposer ainsi chez Mt. et chez Lc une alternance *parallèle* de l'usage de leurs deux sources, *d'autre part* prêtait à Mc un procédé littéraire de fusion de *Mg* et de *Pi* difficile à réaliser concrètement. Les trois récits parallèles nous ont semblé s'interpréter de façon plus simple, plus psychologique en supposant Mc seul comme source des deux autres.

Mc, IX, 33-50; Mt., XVIII, 1-9 : le discours communautaire.

Nous n'avons pas à étudier ici *sous son aspect principal* l'excursus

65. Nous n'avons pas à nous arrêter à la finale de Mc, IX, 28-29 et Mt., XVII, 19-20 (21?) puisque M. Vaganay reconstitue *Mg* comme identique à Mc.

IV : Le discours communautaire ; il ne concerne que secondairement ce qui fait l'objet précis de cet article : *Mg* est-il source de Mc? Il y a là une reconstruction de plan sémitique par mots-crochets intéressante et suggestive et dont une part sera admise aisément par tous, sauf à attribuer ce procédé à la *tradition reproduite dans Mc,* et non à *Mg.* Peut-être cependant M. Vaganay, désireux de réaliser dans la perfection son hypothèse, a-t-il poussé parfois un peu loin l'ingéniosité et la subtilité et s'est-il laissé entraîner à des conjectures hasardeuses : compléter à tel endroit le texte de *Mg,* sans parallèles immédiats, mais en allant chercher plus bas dans Lc, IX, 48d un logion à insérer entre deux logia de Mc (p. 371) est déjà assez hypothétique ; mais aller prendre ses appuis dans Mt., XXIII, 11, cinq chapitres plus loin (p. 373), ou dans Mt., X, 42, sept chapitres plus haut (p. 382), renoncer à suivre l'ordre actuel soit de Mc soit de Mt., pour choisir cinq versets plus loin les deux textes séparés de Mt., XVIII, 10 et 14 et les joindre pour en faire la 4e section du passage présent de *Mg* (p. 384-385), « voilà », comme le craint p. 385 M. Vaganay, « de quoi mettre en défiance le critique le moins prudent ». Il y a trop de conjectures dans ce IVe excursus, malgré sa valeur et son intérêt.

Mais, de notre point de vue volontairement limité, ce qui nous a semblé le plus frappant dans ce IVe excursus, c'est que, pour l'essentiel, il réhabilite le texte de Mc [66], la *succession* de ses péricopes comme étant la plus primitive ; *presque partout* dans cet excursus, M. Vaganay a abouti à choisir le *texte de Mc* comme *représentant Mg* et il a montré que c'étaient Mt. et Lc qui omettaient ou modifiaient ce texte archaïque. Ceux qui n'admettent pas l'intervention de *Mg* dans la formation de Mc peuvent accepter ici beaucoup d'observations et conclusions de M. Vaganay [67] et constater que *Mc,* posé comme source, explique en grande partie les trois textes synoptiques parallèles.

On en avait douté autrefois ; le passage présent avait paru au P. Lagrange (*Evangile selon saint Matthieu,* 1923, p. 344 suiv.) manifester que Mt. ici ne suivait pas Mc mais Mat. araméen ; Lagrange supposait ici Mat. araméen très différent de Mc, un Mat. araméen *plus logique* que Mc dans la succession des versets Mt., XVIII, 2-4 (application immédiate de l'humilité de l'enfant au devoir d'humilité des disciples, *avant* de parler de l'obligation de recevoir les « petits ») ; un Mat. araméen omettant Mc, IX, 38-41 et Mc, IX, 49-50. Même après la lecture de l'excursus de M. Vaganay, nous nous demandons si le P. Lagrange n'avait pas vu juste pour un point important et si Mt., XVIII, 1-5 ne se comprendrait pas plus pleinement en supposant qu'ici, comme souvent ailleurs, Mt. *combine Mc et Mat. araméen (ou sa traduction grecque)* ; s'il doit à la traduction grecque de Mat. araméen l'épisode précédent du didrachme du temple (que M. Vaganay attribue à *Mg,* en supposant que Mc l'a omis *volontaire-*

66. La reconstruction proposée ne s'en écarte que sous l'influence des conjectures hasardeuses dont nous venons de parler.

67. Encore une fois, à l'exception des conjectures hasardeuses signalées plus haut.

ment; nous l'attribuerions également, vu son archaïsme, à la traduction de Mat. araméen, mais en croyant que Mc ne l'a pas connu), s'il doit également à la même traduction grecque les textes *suivants* de Mt., XVIII, 10; 12-14; 15 suiv. (attribués par M. Vaganay à *Sg*), on est porté à croire que Mt., XVIII, 1-5 peut aussi subir la même influence.

Pour notre part, nous avions toujours vu dans tout ce chapitre XVIII de Mt. une *combinaison* de Mc [68] et de Mat. araméen (ou de sa traduction grecque); l'étude de l'excursus IV nous semble confirmer nettement cette interprétation; celle-ci a l'avantage d'éviter les explications pénibles destinées à justifier les omissions de Mc et les conjectures hasardeuses ayant pour but d'aboutir à un *Mg unique*, source de Mc, de Mt. et de Lc.

Plus nous avançons dans notre examen de l'ouvrage de M. Vaganay, plus son effort pour *tout* ramener à un *Mg*, base fondamentale de toute la tradition synoptique, nous paraît illusoire. Combien plus simple, psychologiquement plus naturelle, historiquement plus vraisemblable, la position de *deux* évangiles fondamentaux, indépendants l'un de l'autre quant à la rédaction, ayant maints aspects apparentés grâce à leur dépendance commune des mêmes faits évangéliques et de la catéchèse apostolique des origines, à savoir l'évangile araméen de l'apôtre Mat. (très tôt traduit en grec) et l'évangile grec de Mc.

Les « archaïsmes » et les citations de l'Ancien Testament.

A côté de son argument principal des « accords négatifs et positifs » de Mt. et Lc contre Mc, M. Vaganay mentionne à plusieurs reprises la valeur théorique de raisons qui seraient tirées d'« *archaïsmes* » apparaissant chez Mt. ou Lc dans la triple tradition en regard d'un texte moins archaïque de Mc; malheureusement, au concret, il est contraint par les faits d'admettre « le caractère archaïque prépondérant de Mc » (p. 66, 3e alinéa); Mc est d'après lui « celui des synoptiques qui, à ce point de vue, se rapproche le plus de M (*Mg*) » (p. 64, 2e alinéa); il reconnaît également « le caractère tout spécialement sémitique de Mc, en comparaison de Mt.-Lc » (p. 80). Il voudrait toutefois amener son lecteur « à se convaincre ...que Mt.-Lc, voire Mt. seul ou Lc seul, dans certaines péricopes de la triple tradition, ont des éléments primitifs par rapport à Mc » (p. 66, 3e alinéa). Il est regrettable que M. Vaganay croie trouver ses meilleurs exemples dans les textes évangéliques consacrés à Jean-Baptiste et allègue, de ce point de vue, surtout l'Excursus III, que nous avons analysé ci-dessus; nous croyons avoir montré que les « archaïsmes », attri-

68. Avec Lagrange: *Marc*, p. 239; Hauck, 1931, p. 113; Schniewind, 1933, p. 121 nous expliquions le lien entre les logia de Mc par la *concatenatio*; *Stichwortverbindung*, ce que M. Vaganay rend par l'heureuse formule de «mots-crochets».

bués ici à Mt.-Lc contre Mc, dérivent en fait de *Q* et n'interviennent donc en rien dans l'interprétation de Mc, indépendant, dans cette hypothèse, de *Q*.

En dehors de cet exemple, nous avons attentivement cherché à travers le livre de M. Vaganay, texte ou excursus, des *exemples concrets d'archaïsmes* de Mt. et Lc en regard de textes non archaïques de Mc : les rares exemples qu'il allègue sont régulièrement des textes de Mt. ou Lc *dérivés manifestement de Q* et qui dès lors ne prouvent rien quant au problème présent; p. ex. les deux passages cités p. 64 : Mt., X, 5 et Mt., X, 23 sont des textes sans aucun parallèle dans Mc, des textes dérivés de *Q*. Le passage de Mt., XIX, 28 (cité p. 63, 2e alinéa) n'est pas, à notre avis, comme le juge M. Vaganay, un « passage supprimé par Mc », mais, selon le procédé de combinaison fréquent chez Mt., une addition de Mt. au texte de Mc; la preuve en est que Lc, qui en tout ce passage suit Mc fidèlement, n'a pas non plus de parallèle à Mt., XIX, 28 et que les versets de Mc, X, 28 et 29 se joignent très naturellement l'un à l'autre, de même que ceux de Lc, XVIII, 28 et 29.

Le seul exemple concret qui nous ait paru présenter une certaine valeur démonstrative est la réflexion des habitants de Nazareth sur Jésus dans Mc, VI, 3 et Mt., XIII, 55; laissons toutefois de côté Lc, IV, 22 (invoqué à tort par M. Vaganay) qui est dans un tout autre contexte, à un autre endroit de l'évangile, et ne peut en conséquence intervenir ici pour fonder un *texte Mt.-Lc* contre Mc. Le problème est donc celui-ci : Mt., XIII, 55 comparé à Mc, VI, 3 n'est-il pas plus « archaïque »? Mt. dit : «οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;» expression équivoque quant à la naissance virginale; Mc dit : « οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας, etc. Rappelons d'abord que le texte de *Mc* de nos éditions se présente, dans un certain nombre de manuscrits minuscules, dans les versions latines, certains manuscrits coptes et dans la version éthiopienne, sous une forme plus archaïque encore que chez Mt. : οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ Μαρίας, etc.; si cette variante textuelle, certainement ancienne, de Mc — quelle que soit du reste sa valeur absolue — avait été sous les yeux de Mt., son texte apparaîtrait clairement comme une amélioration, évitant l'amphibologie de la jonction parallèle des deux noms : τοῦ τέκτονος καὶ Μαρίας. Mais, même indépendamment de cette question de critique textuelle, nous avouons que nous hésiterions fort à conclure, avec M. Vaganay, que le texte de Mt. est ici certainement plus primitif, plus archaïque que celui de Mc; si nous ne nous trompons, ce texte de Mc est *le seul* texte du Nouveau Testament où Jésus soit affirmé avoir lui-même exercé le métier de τέκτων avant de commencer son ministère apostolique. Cette précieuse information serait-elle « secondaire » par rapport au texte primitif de *Mg* «ὁ τοῦ τέκτονος υἱός», simple correction destinée à écarter la fausse idée d'une filiation réelle de Jésus par rapport à Joseph? Au contraire, chez Mt., qui a si nettement affirmé la conception virginale — de I, 18 à 25 —, cette phrase ὁ τοῦ τέκτονος υἱός, attribuée aux habitants de Nazareth, pouvait-elle lui sembler autre chose qu'une erreur de plus de ceux qui ont si clairement par ailleurs méconnu leur compatriote? Il reste des points d'interrogation dans le parallèle de ces deux textes chez les deux évangélistes : ὁ τέκτων et ὁ τοῦ τέκτονος υἱός et nous

serions personnellement porté à préférer la variante du texte de Mc, comme étant ce qu'écrivit Mc; en tout cas, la solution est ici trop incertaine pour permettre d'en faire un argument solide pour *Mg* [69].

Viennent enfin les *citations de l'Ancien Testament*. Les exemples présentés par M. Vaganay, comme témoignant en faveur de *Mg* plutôt que de Mc, sont peu nombreux.

La citation de Malachie, III, 1 dans Mc, I, 2 ne peut pas être comparée avec celle de Mt., XI, 10 et Lc, VII, 27, puisque, visiblement, Mt., XI, 10 et Lc, VII, 27 dépendent de *Q* et que Mc n'a *rien* de cette ambassade de Jean-Baptiste; il est vraiment trop hardi de conjecturer qu'elle a été « transposée » (p. 90, 3° alinéa) par Mc au début de son évangile.

La citation de *Deut.*, VI, 5 reproduite différemment par Mc, XII, 29 et Mt., XXII, 37 dans la succession régulière des parallélismes entre les deux évangiles, et se retrouvant ailleurs chez Lc dans le « livret hors série » X, 27 (et là plus semblable à Mt. qu'à Mc) ne prouve rien pour *Mg* mais, au contraire, fournit un nouvel indice intéressant de l'existence de *deux sources* à la base de Mt. : en effet, il est clair que, dans cet épisode du plus grand commandement, Mt. ne s'explique pas intégralement par Mc et offre d'autre part de frappantes similitudes avec le texte de Lc dans le livret hors-série : nous avons chez Mt. un cas nouveau de « doublet condensé » : Mt. combine Mc et *Q* (= évangile araméen de l'apôtre Mat.) d'après nous; Mc et *Sg* d'après les principes de M. Vaganay. Comparez en effet : Mc, XII, 28 : εἷς τῶν γραμματέων; Mt., XXII, 35 νομικός comme dans Lc, X, 25; chez Mt. et chez Lc : πειράζων (ou ἐκπειράζων) absent chez Mc; chez Mt., XXII, 36 et Lc διδάσκαλε absent chez Mc; et ensuite le texte du *Deutéronome*. Cette citation du *Deutéronome* nous semble donc se retourner contre la thèse de M. Vaganay.

Encore moins probant est le texte de Mc, IV, 12 comparé à Mt., XIII, 14-15 (citation d'Isaïe) puisqu'il n'y a chez Mc qu'une allusion à l'idée de ce passage d'Isaïe (Mc, IV, 12 sans aucune référence au prophète), allusion reprise (avec transformation théologique) dans Mt., XIII, 13, ce qui *l'amène, par une démarche ultérieure*, à donner in extenso, avec référence au prophète, le texte d'Isaïe (Mt., XIII, 14-15), indépendamment de Mc.

Nous n'avons pas trouvé d'autre exemple chez M. Vaganay, sauf Mt., XXII, 24; Mc, XII, 19 et Lc, XX, 28 citant *Deut.*, XXV, 5; étant donné la fidélité avec laquelle Lc ici suit Mc, avec laquelle Mt. le suit également, l'explication la plus naturelle est qu'ici Mt. a volontairement simplifié la citation de Mc en employant le terme ἐπιγαμβρεύσει usuel dans les milieux juifs d'alors.

Nous croyons avoir étudié objectivement, *dans les exemples qu'il propose lui-même, l'argument principal* de M. Vaganay : accords négatifs et positifs de Mt.-Lc contre Mc; archaïsmes; citations bibliques. Ces exemples ne nous ont pas semblé prouver que la traduction grecque de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. soit à substituer à Mc comme source de Mt. et de Lc et soit la source de Mc lui-même. L'hypothèse classique : Mc source de Mt. et de Lc nous a paru, *en*

69. Nous ne nous arrêterons pas ici aux deux constructions araméennes : parataxe de relation et pluriel impersonnel, étudiées en quelques exemples par M. Vaganay, p. 79-81; nous avouons n'y avoir pas rencontré de cas qui empêche de considérer Mc comme source immédiate de Mt. et de Lc.

ces exemples mêmes, rester plus naturelle, plus vraisemblable. Nous pensons avoir en même temps mis en lumière, dans plusieurs des cas étudiés, le rôle essentiel et prépondérant de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. (ou sa traduction grecque) dans la formation de notre évangile canonique de Mt. Dans les deux hypothèses, soit celle de M. Vaganay, soit l'adaptation, profondément remaniée, de l'hypothèse des deux sources, à laquelle nous nous rallions, l'extrême importance de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. est l'objet essentiel qui inspire et éclaire le travail de la recherche : sur ce point, la conviction est la même de part et d'autre; la divergence est sur le rôle précis de cet évangile araméen dans la formation des rédactions évangéliques : faut-il, avec M. Vaganay, poser cet évangile araméen (par sa traduction grecque) comme source commune des trois évangiles synoptiques, ou faut-il, sans nier la vieille influence de Mc sur Mt., retrouver substantiellement cet évangile araméen à travers notre premier évangile canonique qui porte son nom? Simple question historique et littéraire. Avant de conclure, il nous reste à étudier le dernier argument de M. Vaganay.

5°) *La structure de l'évangile araméen en cinq livrets.*

Nous voici parvenus à l'argument qui semble prépondérant dans la pensée de M. Vaganay, qui nous paraît diriger inconsciemment toutes ses recherches et inspirer toutes ses conclusions : *la structure de l'évangile araméen de S. Mat.* (*plan de* Mg) *constituée par cinq livrets.* Cette thèse des cinq livrets est affirmée comme allant de soi dès la page 57 et revient sans cesse dans l'exposé comme une sorte d'axiome : malheureusement nulle part, dans l'ouvrage, elle n'est explicitement et formellement démontrée.

Deux problèmes sont ici posés qu'il importe de séparer nettement : a) Le plan de *notre évangile canonique* de Mt., réparti sur cinq livrets; b) L'attribution de ce même plan à l'évangile araméen de l'apôtre.

a) Les exégètes ont depuis longtemps remarqué *les cinq discours* de Mt., se terminant par une formule identique : « Et factum est, cum consummasset Iesus sermones hos » (cfr notre article précédent, p. 708); il est loisible, évidemment, à quiconque de joindre à ces discours l'exposé narratif *qui précède* (ou qui suit) et d'appeler *ces blocs* que l'on a ainsi constitués : *cinq livrets.*

Mais si on prétend découvrir par là la construction consciente et voulue de notre évangile de Mt., on se trouve obligé à une démonstration : Mt. a-t-il mis un lien entre *l'exposé narratif* et le *discours qui suit*? Franchement nous ne le pensons pas. D'abord, par elle-même, la formule de Mt. : « Et factum est, cum consummasset Iesus sermones hos », *suivie* d'un exposé narratif, si elle était significative d'un

plan conscient, marquerait plutôt que le discours *ouvre* le livret et que la partie narrative, introduite par καὶ ἐγένετο va en être l'application, la mise en œuvre; il faudrait dans ce cas constituer les livrets au rebours du plan de M. Vaganay (et du P. Benoit dans la *Bible de Jérusalem*, p. 8-12) [70], mettre d'abord le discours, et ensuite la partie narrative.

Mais prenons l'hypothèse telle qu'on nous la présente : chaque livret constitué, d'abord par une partie narrative, ensuite par un discours.

Nous avons, dans notre précédent article, p. 708-710, essayé de montrer que du ch. IV, 23 à la fin de X, la pensée de Mt. *exclut* formellement ce plan pour ces six chapitres; il a construit ces chapitres selon un plan très net : I) Jésus *enseignant* et proclamant la doctrine du Règne; II) Jésus *thaumaturge* et par là bienfaiteur des hommes; III) Jésus *continué par ses collaborateurs, les apôtres*. On pourrait même — mais ceci est moins sûr — faire du ch. XI une sorte de conclusion de toute cette présentation synthétique (catéchétique) du Maître avec, comme conclusion dernière, un appel à venir à lui (Mt., XI, 28-30). Quant au ch. XII, s'il fallait chercher un lien, *dans la conscience de Mt.*, avec d'autres chapitres, nous trouverions plutôt dans ce chapitre une description sévère, pessimiste, du *mauvais accueil* fait par le judaïsme, à l'appel de Jésus, présenté aux hommes de IV, 23 à XI, donc nous y verrions un lien avec ce qui précède plutôt qu'avec ce qui suit.

Vient alors le ch. XIII, 1-52. Les partisans de l'hypothèse des deux sources (simpliste ou remaniée) considèrent, on le sait, ce chapitre comme amené essentiellement *par le plan de Mc*, Mt. l'ayant, croient-ils en général, élargi et augmenté au moyen de paraboles empruntées à Mat. araméen (ou à sa traduction grecque); ces paraboles supplémentaires se trouvaient-elles groupées exactement à cet endroit dans l'évangile araméen, ou étaient-elles dispersées ailleurs dans cet évangile? Ces exégètes déclarent l'ignorer, n'ayant pas de *preuves* dans le parallélisme de Lc pour *identifier ici le plan* de l'évangile araméen et celui de notre évangile canonique.

Selon la même hypothèse des deux sources, Mt., XIII, 53 à XVII, 23 dépend, pour l'essentiel, de Mc, VI, 1 à IX, 32, sauf à être enrichi (par les combinaisons habituelles à Mt.) d'épisodes ou de traits empruntés à l'évangile araméen, mais empruntés *peut-être* indépendamment de tout parallélisme dans le plan; ce *parallélisme des plans* des deux évangiles (Mc et Mat. araméen), les partisans de l'hypothèse des deux sources ne le nient pas à priori, mais ils demandent qu'on *le prouve*; ils ne croient pas qu'il s'impose par la *critique interne* et ne pensent pas qu'il puisse être *supposé d'emblée*, en vertu de la critique externe, c'est-à-dire à raison des affirmations *des témoignages ecclésiastiques du IIe siècle*.

Dès lors, le beau chapitre XVIII de Mt., s'il nous semble constitué en bonne partie par des emprunts à Mat. araméen (ou à sa traduction grecque), en même temps qu'à Mc, IX, 33-37, 42-48, ne prouve pas, par soi seul, qu'il y ait eu dans *Mat. araméen, en cet endroit*, un « discours communautaire »; de nouveau, ici aussi, ce *parallélisme de plan* entre Mc et Mat. araméen doit être *prouvé*, ne peut être supposé. Quant à mettre un lien idéologique, dans la conscience de Mt., entre l'exposé narratif XIII, 53-XVII et le « discours communautaire » XVIII, ceux qui l'ont essayé doivent en reconnaître eux-mêmes, au minimum,

70. Nous ne pouvons discuter ici les arguments de convenance que le P. Benoît présente en ce sens, *o.c.*, p. 8-11; mais nous avouons qu'ils ne nous ont pas convaincu et nous ont plutôt porté à l'opinion opposée.

la faible vraisemblance : p. ex. le P. Benoît, *o.c.*, p. 10 avoue que « les ch. XIII, 53-XVII éclairent de moins près le thème du quatrième discours »... ; mais, ajoute-t-il, « ils établissent cependant, de façon globale, l'atmosphère qui convient aux directives ecclésiastiques du ch. XVIII » ; ce lien de préparation d'atmosphère convenable pourrait peut-être être découvert dans n'importe quel chapitre des évangiles.

Cette analyse, poussée jusqu'à Mt., XVIII et Mc, IX, 50, suffit, pensons-nous, pour marquer les faiblesses de l'hypothèse des « cinq livrets » comme plan de notre évangile canonique de Mt.

b) Derrière cette conception du plan de notre Mt. canonique, semble s'être glissé le présupposé fondamental de M. Vaganay : *le plan de notre Mt. canonique a dû être le plan de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. L'évangile araméen* va être *vu* par lui *à travers* notre Mt. canonique, *dans* notre Mt. canonique ; c'est à la *lumière de cette conviction* initiale que seront *lus* les évangiles de Mc et de Lc.

Il ne nous appartient certes pas de rechercher comment l'hypothèse fondamentale de M. Vaganay : *Mg* source des trois synoptiques, s'est formée et développée dans sa pensée. Nous constatons de quel souci d'exactitude et de contrôle constants chacune de ses démarches apparaît marquée dans son œuvre. Mais ce que nous voudrions mettre en lumière, en vue de chercheurs moins avertis que ce maître, c'est *le danger, du point de vue de la méthode critique,* de cette *identification* prématurée et non encore prouvée du *plan de Mat. araméen* et de celui de *notre Mt. canonique.*

Lorsque cette conviction s'est emparée d'un esprit, toutes les conséquences se déroulent avec une logique apparemment rigoureuse. Dès lors, en effet, voici que se découvrent dans Mc un enseignement en paraboles (IV), un discours de directives aux apôtres (VI, 6-13), un certain nombre de paroles de Jésus reprises dans le discours communautaire XVIII de Mt. (Mc, IX, 33-50), un discours sur la fin des temps (Mc, XIII) ; n'est-ce pas la preuve que Mc a son plan fixé par ce plan supposé de l'évangile araméen? n'est-ce pas la preuve qu'il en dépend? Mc, il est vrai, n'a pas le premier discours, le sermon sur la montagne ; en vertu de l'hypothèse, il doit l'avoir eu dans ses sources, l'avoir lu dans *Mg,* et l'avoir laissé volontairement de côté [71].

71. Par la force même de cette hypothèse, M. Vaganay se trouvait contraint d'écrire son article de la *Revue biblique,* janvier 1951, p. 5-56 : *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc.* — Nous avons étudié attentivement cet article. Il nous a paru peu convaincant. *D'abord* les faits qu'il relève p. 6-16, p. 16-24, ne prennent, nous semble-t-il, valeur d'*indices* que parce qu'ils sont vus et interprétés à la lumière des *présupposés* de l'hypothèse *Mg,* qui sont précisément en discussion ; ils seront jugés tout autrement par ceux qui n'acceptent pas ces présupposés. *Ensuite et surtout* il y a un déséquilibre trop considérable entre ces indices minimes, qui doivent manifester que Mc a connu dans *Mg* le sermon sur la montagne, et l'objection si redoutable : comment Mc a-t-il pu *volontairement* omettre le splendide sermon sur la montagne, la guérison du serviteur du centurion de Capharnaum, le message de Jean-Baptiste? A ceux

Mais, si le plan de Mc est celui de Mat. araméen, n'est-ce pas un indice clair que Mat. araméen est source de Mc? Ne faut-il pas dès lors poser ce texte araméen traduit en grec, *Mg*, partout à la base de Mc? Et Mt. et Lc ne s'expliqueraient-ils pas mieux sur la base de *Mg*, supposé source commune des trois synoptiques, que sur la base de Mc seul?

La tradition, cependant, n'affirme-t-elle pas que Mc dépend de Pierre? Sans doute; mais est-il interdit de faire l'hypothèse que c'est l'*évangile de Pierre prêché à Jérusalem* qui fut rédigé par l'apôtre Mat.? Le même évangile, prêché à Rome, put être source de Mc, à côté de *Mg*, et avoir fourni à Mc tant de détails concrets et vivants, inconnus de l'exposé schématique qu'était *Mg*... Et ainsi de suite en vertu de la logique même du présupposé initial.

N'y a-t-il pas dans toute cette construction hypothétique une erreur de méthode? Certes, notre premier évangile canonique porte le nom de Mat.; de sérieux témoignages antiques nous disent que l'évangile de l'apôtre fut écrit en araméen; l'Eglise primitive a dû avoir de solides motifs pour donner à l'évangile grec le nom d'auteur de l'évangile araméen. Nous ne perdrons jamais de vue ces points essentiels de critique externe, comme font tant de critiques indépendants. Mais nous ne ferons pas de l'affirmation de l'unité parfaite *de plan et de structure* des deux évangiles, araméen et grec, *un point de départ* de nos recherches de sources. L'identité substantielle de l'évangile grec et de l'évangile araméen, posée en principe, pour de solides motifs, par la Commission biblique, reste toujours en histoire *un fait* à établir par *les lois ordinaires de la critique*; elle pourra être *un résultat* de nos recherches; elle *ne peut pas être un point de départ à priori*, sous peine d'erreur méthodologique.

---

qui sentent toute la force de cette objection, les réponses de M. Vaganay, p. 36-45, paraîtront bien faibles.

Dans cet article, M. Vaganay apparaît fort sévère envers ceux qui ne partagent pas ses convictions; il va jusqu'à dire p. 16 : « On agit comme si on n'avait pas bonne conscience ». Franchement, il ne faut pas avoir une mauvaise conscience pour rester convaincu que l'hypothèse Mc et *Q* interprète les passages de Mc, III, 7-19; Lc, VI, 12-19 et Mt., XII, 15-21 (X, 1-4; IV, 23 suiv.) de façon plus satisfaisante que l'hypothèse *Mg*, impliquant l'omission *volontaire* par Mc de passages si importants de sa source. Selon l'hypothèse Mc et *Q*, Mc, III, 7-19 n'est pas la source unique de Lc, VI, 12-19 : Lc qui, jusque-là, suivait Mc pas à pas s'est trouvé ici devant l'élection des apôtres, telle qu'elle était racontée dans *Q* (la liste des apôtres chez Mt.-Lc ne vient pas de Mc, mais de *Q*), suivie peut-être dans cette source du « sermon sur la montagne ». Il ne serait pas difficile d'expliquer les divers passages évangéliques mis en cause ici à la lumière de cette hypothèse; de reprendre, trait par trait, les dix pages de démonstration de M. Vaganay (p. 6-16) sur l'introduction historique au sermon sur la montagne, pour les interpréter par l'influence de Mc et de *Q* (à condition d'accepter d'envisager l'hypothèse des deux sources corrigée et remaniée; nous regrettons que M. Vaganay ait toujours dirigé sa polémique contre l'hypothèse des deux sources sous sa forme la plus simpliste); de mettre enfin en lumière ce qu'il y a de subjectif dans les *heurts* que M. Vaganay découvre dans le texte de Mc p. 16-32. Nous ne pouvons évidemment qu'indiquer ici sommairement les points principaux d'une discussion qui exigerait de nombreuses pages.

Les dangers d'erreur sont ici manifestes. S'il devait être exact, comme le pose l'hypothèse des deux sources, que le plan de Mc soit *intervenu* — à côté de l'évangile araméen — pour *fixer le plan de Mt.*, n'est-il pas clair que c'est par un *cercle vicieux* formidable que nous découvririons dans *Mc* le plan de Mt., *en le considérant comme emprunté par Mc à Mt.*? Toute notre argumentation ne risque-t-elle pas d'être viciée par ce mauvais point de départ?

Jusqu'à preuve du contraire — preuve qui ne nous paraît pas avoir été fournie jusqu'ici — nous continuons à croire que tout s'explique mieux si nous regardons le plan de Mc comme ayant réellement influé sur le plan de Mt. (cfr les motifs dans notre premier article, p. 708-710). Nous reconnaissons également que le *plan* de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. a lui aussi exercé son action sur la structure de Mt.; nous avons essayé de le montrer p. 698-699 et p. 701 (4e alinéa : 1er élément). Mais notre ignorance du plan réel de l'évangile araméen, qui malgré tout reste pour nous un grand inconnu, ne rend pas aisée la détermination certaine de ce qui, dans le plan de Mt., vient de Mc, ou de Mat. araméen, ou de notre Mt. canonique lui-même. En tout cas il n'est pas possible actuellement d'identifier purement et simplement *le plan* de notre Mt. canonique *au plan* de l'évangile araméen de l'apôtre Mat. et surtout de poser cette identification *au point de départ* de la recherche synoptique.

Reconstruire cet évangile araméen primitif serait une tâche certainement utile; mais, dans l'état actuel de la documentation et de la recherche, elle reste nécessairement très conjecturale. Nous pouvons seulement en fixer un minimum de contenu, en percevoir certaines lignes de structure, en deviner l'ordre fondamental.

Peut-être selon la succession suivante : Jean-Baptiste et baptême de Jésus. — Triple tentation au désert. — Vue d'ensemble sur le ministère galiléen (Mt., IV, 13-17; 23-25 :?) — Sermon sur la montagne, beaucoup plus proche de Mt., V-VII que de Lc, mais précédé peut-être par le choix des apôtres [72], comme le propose Lc. — Certains miracles p. ex. la guérison du serviteur du centurion de Capharnaum; d'autres peut-être, tels que la tempête apaisée, les possédés de Gerasa, la fille de Jaïre et l'hémorroïsse (plus tard (XV, 21-28) peut-être la Cananéenne); groupés ensemble comme dans Mt., VIII-IX ou dispersés à travers l'évangile? Nous ne savons. — On distingue ensuite assez clairement des *groupements suggestifs de paroles de Jésus,* apparaissant chez Mt., sans qu'on puisse en fixer la place exacte dans l'œuvre primitive de l'apôtre : énumérons-les *dans l'ordre* de Mt. : trois (ou deux) réponses de Jésus à ceux qui veulent le suivre : conditions requises à cet effet (Mt., VIII, 19-22); instructions aux apôtres sur leur mission immédiate et future (beaucoup d'éléments de Mt., X); réponse de Jésus à l'ambassade de Jean-Baptiste : urgence du choix à faire pour Jésus (Mt., XI, 2-30); réponse de Jésus aux accusations des Pharisiens : culpabilité de ceux qui refusent de croire en lui (Mt., XII,

72. Nous sommes d'accord avec M. Vaganay pour reconnaître que le catalogue des apôtres de Lc, VI, 14-16 ne dépend pas de Mc, et que *Mt.* et *Lc* se rejoignent ici en plusieurs traits, indépendamment de Mc; ce catalogue des apôtres de Mt. et Lc vient de *Q*, de l'évangile araméen de l'apôtre Mat.

25-45) ; paraboles de Jésus sur le Règne, différentes de celles de Mc (Mt., XIII, 24-33, 36-52) ; confession de Pierre et promesse de la primauté (Mt., XVI, 13-19) ; divers enseignements groupés par Mt., XVIII sous l'idée générale de « communauté chrétienne de l'avenir » ; et ainsi de suite jusqu'à la fin de l'évangile. — Peut-être *le contenu* était-il beaucoup plus vaste, coïncidant en partie avec des paroles ou des faits *rapportés par Mc*, et en conséquence restant difficilement discernable pour l'exégète contemporain. Mais ce que tous les indices concourent à manifester, à notre avis, c'est que cet évangile araméen doit être considéré comme indépendant de Mc, comme intervenant, *à côté de Mc*, dans la formation de notre Mt. canonique.

Certes, nous reconnaissons, dans l'hypothèse que nous faisons nôtre, ignorer beaucoup plus que dans l'hypothèse de M. Vaganay tout ce que fut l'évangile araméen ; mais, au point de départ, notre hypothèse nous paraît s'appuyer sur des raisons historiques plus solidement établies et faire la part moins large aux conjectures incontrôlables ; au point d'arrivée, dans ses conclusions, elle se révèle plus riche, plus féconde : *deux témoignages apostoliques, au lieu d'un seul, à la base de la tradition synoptique*. Rien ne s'oppose du reste à ce que, nées des souvenirs communs des apôtres, ces deux traditions indépendamment écrites aient eu maints traits communs, des paroles et des épisodes plus ou moins semblables, plus ou moins parallèles. Mais nous n'avons pas, dans le cadre limité de cet article, à étudier cette préparation orale de l'évangile araméen, pas plus que de l'évangile de Mc, et à analyser ici l'intéressant exposé de M. Vaganay sur la première et la seconde étapes de la formation des évangiles ; nous n'avons pas non plus à discuter quel peut être le rôle légitime de la *formgeschichtliche Methode*, et quelles doivent être ses limites, dans l'interprétation des deux traditions évangéliques aboutissant l'une à la rédaction de Mc, l'autre à celle de l'apôtre Mat.

Ce qui nous importait, c'était de montrer qu'il n'est pas historiquement justifié, dans l'état actuel de nos textes, de poser l'évangile araméen de l'apôtre Mat. (ou *Mg*) comme *source directe* de l'évangile de Mc, de faire de cet évangile araméen la base fondamentale de *toute* la tradition synoptique. Nous reconnaissons franchement les obscurités qui subsistent dans la question synoptique ; mais la tâche qui s'impose n'est pas tant de donner dès maintenant la solution certaine et définitive que de tenir ouvertes les voies historiquement garanties et efficaces qui peuvent mener à la solution ; il nous paraîtrait regrettable d'abandonner, sous l'influence du livre de M. Vaganay, des résultats acquis par tant de travaux antérieurs.

Avant de terminer, nous aimons à redire notre ferme conviction de la haute valeur du livre de M. Vaganay. Si nous nous séparons de lui quant à son hypothèse fondamentale, nous apprécions pleinement les grandes richesses que renferme son livre. Nous souhaitons que son œuvre inaugure un renouveau des recherches de critique littéraire évangélique et que la rigueur de sa méthode trouve de nombreux imitateurs.

Jean LEVIE, S. J.

Sociologie religieuse et pastorale [1]

Comme dans les autres pays de l'Europe occidentale et aux Etats-Unis, on commence, en Belgique aussi, à se rendre compte de l'importance présentée par des études de sociologie religieuse basées sur du matériel statistique, sur des enquêtes et des monographies, pour obtenir une vue objective des multiples aspects de la vie sociale et religieuse des paroisses, des villes et des régions [2]. Jusqu'en ces derniers temps, ce domaine était resté inexploré; ce ne fut qu'en 1951 que se constitua à Bruxelles un « Bureau belge de sociologie religieuse », se proposant de faciliter l'exécution progressive d'un vaste programme de travail. Par notre ouvrage, *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu,* nous avons voulu fournir une première contribution en ce sens. Il n'en sera question ici que dans la mesure où il a pu nous servir à étayer quelques considérations qui relèvent moins d'une sociologie strictement descriptive et statistique que de la pastorale. Comme point de départ, qu'il nous suffise d'en résumer brièvement les conclusions.

Alors que, dans d'autres régions, au cours de la révolution industrielle du siècle dernier, l'Eglise se vit fortement entamée par ses adversaires et faillit même disparaître complètement de la masse bourgeoise et surtout ouvrière, ce « grand scandale du XIX^e^ siècle » fut épargné à la province belge du Limbourg. A l'époque de la démocratie libérale, le Limbourg resta une région isolée, presque totalement coupée des autres; il n'a commencé à participer aux mouvements sociaux contemporains qu'avec l'avènement de la démocratie sociale et depuis lors il progresse en ce sens suivant un rythme toujours accéléré. En conséquence, le Limbourg était encore un bloc religieusement homogène, lorsqu'il se vit confronté avec la surabondance luxuriante des valeurs modernes. A ce moment de son destin, de funestes expériences économico-sociales n'avaient pas encore eu le temps d'y désaxer intérieurement le christianisme, comme ce fut souvent le cas ailleurs. C'est là un phénomène unique en Belgique [3].

---

1. Considérations émises à l'occasion de la parution de *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu.* Proeve van godsdienstsociologische studie der Provincie Limburg, Bruxelles, Lumen Vitae, 1954 (avec un résumé français et anglais et 24 cartes détachées).

2. Quelques auteurs. En France : G. Le Bras, F. Boulard, M. Quoist, S. Ligier, A. Raillet, J. F. Motte, J. Labbens, Schmitt-Eglin, F. Isambert, etc.; en Allemagne : H. Krose (†), F. Groner, N. Monzel, Neundorfer, etc.; aux Pays-Bas : Zeegers, Oldendorff, L. Grond, P. Driessen, Rosier; en Italie : A. Leoni, P. Droulers, Rimoldi; et en Espagne : J. Iturrioz, F. del Valle, J. Alemany, etc.

3. Il se pourrait même que le groupe formé par le Limbourg et ses deux voisins, le Brabant septentrional et le Limbourg hollandais, et qui fait partie

Surtout depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, les plus riches perspectives s'y sont ouvertes pour un progrès technique, social et culturel. Du point de vue religieux, cette rencontre entre un milieu archaïque et un monde nouveau renferme en puissance les plus grands espoirs et les plus grandes déceptions.

Le Limbourg possède beaucoup de prêtres, beaucoup de religieuses, beaucoup de vocations. Nombreuses sont les bonnes familles et les groupements laïques riches de promesses ; toutes les organisations d'Action catholique y sont établies ; l'enseignement, à peu d'exceptions près, se trouve aux mains des catholiques ; l'énorme majorité des travailleurs sont inscrits aux syndicats chrétiens et 75 % des électeurs votent pour le parti social chrétien. Et néanmoins, la limitation des naissances progresse ; le nombre de ceux qui n'assistent pas à la messe augmente ; les cérémonies religieuses non obligatoires (saluts, récollections, chapelets, formation religieuse personnelle) sont moins suivies ou ne répondent plus aux exigences du moment ; la confiance du laïc dans ses prêtres est moins solide qu'il y a quelques dizaines d'années ; la communauté de travail entre patrons et ouvriers semble encore souvent reposer en pratique sur la lutte des classes plus que sur les principes corporatifs ; l'assimilation des étrangers n'a pas lieu ou se fait trop lentement ; dans tous les milieux, l'honnêteté laisse toujours plus à désirer.

Le Limbourg se trouve donc indubitablement à un tournant de sa destinée. Une véritable synthèse entre une vie catholique complète et une adoption complète des plus belles valeurs culturelles d'aujourd'hui est-elle possible ? Celui qui réalise la signification de « l'exemple belge », exemple d'une nation catholique à la pointe du progrès pour l'établissement d'un ordre social mondial, comprendra du même coup que le Limbourg forme une terre d'expériences dont l'intérêt dépasse les frontières nationales ou régionales.

Nous voudrions rechercher ici, en nous éclairant de l'exemple du Limbourg, comment on pourrait promouvoir cette transformation d'une chrétienté traditionaliste et plutôt statique en une communauté populaire catholique, personnaliste et dynamique.

La mission et la raison d'être de l'Eglise se trouvent dans l'ordre que le Christ lui a donné : « Allez, enseignez tous les peuples et baptisez-les ». La sociologie et la psychologie nous apprennent à connaître les « peuples ». Elles nous indiquent les structures collectives et les psychismes personnels qui doivent être respectés dans la mesure du possible, si nous voulons obtenir que la « vérité » que nous

---

d'un des carrefours du continent, constitue sous cet aspect un phénomène unique, sinon dans le monde, du moins en Europe. En effet, la catholicité de l'Irlande, de la Bretagne et des régions d'Espagne et d'Italie les plus préservées, pour ne parler que de pays entièrement catholiques, se trouve beaucoup moins sollicitée à tenter une intégration enrichissante des grandes valeurs modernes.

prêchons devienne une véritable « valeur » pour ceux à qui nous nous adressons, que notre « parole » devienne vraiment pour eux un « en- « enseignement » et que notre « marche » aboutisse à une « rencontre ». Pour atteindre « le vrai » et « le valable », on peut s'aider de sciences auxiliaires, au nombre desquelles la sociologie religieuse et la psychologie religieuse peuvent rendre des services signalés [4].

Cette perspective nous autorise, pensons-nous, à communiquer un ensemble de conclusions pastorales que nous avons cru pouvoir dégager de notre étude détaillée du Limbourg belge. Mais, par le fait même, leur champ d'application s'en trouve limité. En effet, la sociologie est concrète : ce qui vaut pour le Limbourg, ne vaut pas pour Anvers, moins encore pour Liège. Une méthode pastorale qui paraît indiquée pour le Limbourg ne peut être utile dans d'autres régions que moyennant des adaptations très nuancées.

L'apostolat doit tenir compte à la fois de deux cadres territoriaux différents, savoir : la circonscription ecclésiastique administrative locale de la paroisse et l'ensemble régional sociologiquement différencié, constitué, dans le cas du Limbourg, par une province tout entière divisée en plusieurs zones caractéristiques. Il nous faudra donc traiter séparément de ces deux dimensions pour envisager finalement quelques questions résultant de leur synthèse.

1°) *L'échelon paroissial.*

La civilisation moderne, qui résulte principalement du développement de l'industrie, a dissocié les anciens groupements naturels des communautés villageoises et urbaines organiquement unies et elle a stimulé la formation de groupements professionnels encore plus hermétiquement cloisonnés que dans le système corporatif d'Ancien Régime. A cette désintégration d'un ordre qui avait mis des siècles à se constituer et qui fut remplacé par des groupements professionnels d'intérêt, l'Eglise répondit par ses organisations d'Action catholique chargées de préserver et de promouvoir la vie religieuse dans les cadres professionnels modernes fortement étanches. Etablies à un niveau paroissial, régional, provincial et national, les grandes organisations d'Action catholique témoignent ainsi d'une réaction positive et très originale de l'Eglise en face d'une situation modifiée.

Après bientôt trente ans d'Action catholique, il est devenu possible d'en dresser le bilan du point de vue pastoral. L'enthousiasme reli-

4. Bien entendu, ces quelques considérations ne résolvent pas le problème théologique de l'efficience de l'apostolat : on continue toujours à ressentir la difficulté d'harmoniser le chemin de la croix et la croissance pénible vers le Christ total avec le chemin de la culture humaine. Bien que la construction d'une théologie de l'apostolat soit à peine entamée, pourtant de nombreuses études récentes de missiologie et d'ecclésiologie fournissent déjà des matériaux abondants. Voir par exemple une bibliographie étendue dans Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953.

gieux fut conservé chez une élite ; la synthèse de la nature et de la grâce fut considérée sous l'angle d'une assomption de la vie professionnelle dans la vie religieuse, ce qui eut pour effet de préserver la mentalité catholique contre une fausse extranéité au monde, contre un complexe d'infériorité et contre un esprit de ghetto ; l'importance de l'organisation dans le domaine religieux fut reconnue, tant sur le plan local qu'international ; le sentiment d'une communion de vie avec l'Eglise pénétra jusque dans les plus petits villages ; d'innombrables vocations surgirent ou furent préservées dans le sein de l'Action catholique ; la majorité des jeunes patrons et politiciens catholiques y trouvèrent un appui pour leur idéalisme. Cette esquisse des résultats tangibles de l'Action catholique suffit pour reconnaître l'initiative de Pie XII comme une borne milliaire providentielle dans l'histoire de la pastorale.

Cependant, il y a aussi des ombres au tableau. Ce sont plutôt des « défauts de qualités », qui — chose plus grave — pourraient peu à peu fausser la perspective exacte de l'évangélisation et, en accentuant d'une manière trop unilatérale la valeur d'un moyen limité, empêcher un bien plus profond et plus large. Qu'il suffise de poser ici quelques questions : le fait que la base des groupements d'Action catholique est constituée par la profession, est-il totalement inoffensif pour l'approfondissement et pour une véritable catholicité de la vie spirituelle parmi ces groupements ? Ne risque-t-il pas d'apparaître comme une sorte de canonisation des différences de classes ? Le succès des groupements d'Action catholique ne doit-il pas être considéré tout autant ou davantage comme la résultante d'une efflorescence naturelle des mouvements de jeunesse (ce phénomène sociologique si caractéristique de la première moitié du XX^{e} siècle) plutôt que comme la réussite d'une méthode d'apostolat réellement fondée sur des bases de théologie pastorale ? Ceci n'expliquerait-il pas que, après trente ans d'existence, l'Action catholique reste toujours principalement un « mouvement de jeunesse », qu'elle n'a pas encore mordu dans la même mesure sur le milieu adulte ? Et, pour comprendre ce contraste, peut-on perdre de vue la proportion considérable, en nombre et en qualité, des membres du clergé affectés à l'apostolat des collèges ?

Si, nonobstant l'enseignement catholique et l'existence d'une Action catholique de jeunesse, la pratique religieuse chez les adultes n'a pas cessé de décliner, c'est assurément parce que le matérialisme mine avant tout la vie religieuse des foyers, car l'affaiblissement moral y entraîne automatiquement une diminution de pratique. Pourtant, c'est précisément ce secteur extrêmement menacé de la vie catholique : le foyer moderne, qui pour pouvoir « tenir » aurait besoin d'être mieux soutenu par le clergé. Sans doute, ce sont les enfants catholiques d'aujourd'hui qui demain fonderont les foyers catholiques. Mais pour garantir le maintien d'un foyer catholique et pour en éduquer à son tour les enfants dans l'esprit du catholicisme, il ne suffit pas d'avoir

reçu un enseignement catholique dans son enfance. Il s'agit ici d'une influence réciproque entre deux secteurs. Puisque le milieu où vivent les jeunes est façonné par les aînés et que le « milieu » place tout homme sous une très forte pression sociale, il n'est que difficilement possible à la jeunesse de demain de parvenir à la sainteté si les parents d'aujourd'hui ne reçoivent pas une éducation profondément religieuse.

Ainsi paraissent se dégager deux lacunes qui semblent avoir affecté jusqu'à présent la recherche de nouvelles formes d'apostolat : l'on n'a pas encore suffisamment tenu compte des bases naturelles, sociologiques et psychologiques, de la communauté des hommes et l'on a trop peu songé à s'inspirer d'une doctrine théologique solide. Le saint sacrifice de la messe, la vie liturgique à la paroisse et en famille, la revalorisation pastorale de la vie sacramentelle furent trop souvent considérés comme des « fines ultimi », tandis que l'effort principal de l'apostolat était orienté vers les « œuvres », vers les innombrables réunions du soir (jusqu'à 24 par mois pour un prêtre), vers l'organisation de fêtes et la préparation de voyages. En maints endroits il en résulta pour le prêtre du surmenage, ailleurs un éparpillement de ses forces, une résignation à la médiocrité ou au découragement ou — pis encore — un évidement de sa vie intérieure. D'autres prêtres trop nombreux restèrent accrochés à la jeunesse et aux formes d'activité propres à la jeunesse.

Le fait de trop souligner les dissimilitudes professionnelles entraîne des rivalités qui font obstacle à la formation d'une communauté catholique unique. L'appareil d'organisation matérielle pèse souvent lourd sur l'éclosion simple mais profondément surnaturelle d'une communauté paroissiale de prière et d'offrande. *L'apostolat des foyers* doit de toute urgence reconquérir ses prérogatives sur l'apostolat des professions. En effet, depuis que les laïcs sont habilités à collaborer activement à l'œuvre de l'Eglise, ils désirent que leur religion puisse imprégner leur vie tout entière, même dans ses aspects les plus intimes. Plus que celle de la profession, de la communauté de village ou de quartier, ils désirent voir théologiquement revalorisé le cœur même de leur vraie vie sur terre, leur foyer. Ce foyer se trouve continuellement menacé du dehors par des impératifs économiques, véritables ou imaginaires, par la pression morale du milieu, par des propagandes toujours plus immorales, par l'attrait toujours plus irrésistible de la richesse et d'un confort plus élevé. Sans convictions chrétiennes portant sur la vocation particulière des laïcs mariés, sans la force puisée dans la conscience de vivre le sacrement du mariage, sans un sentiment de solidarité pieuse entre les meilleurs foyers (des familles « ouvertes »), l'enthousiasme serein de la foi véritable fait défaut. Seuls les foyers forts peuvent tenir, seuls les foyers enthousiastes peuvent rayonner leur christianisme [5]. De même que la limitation

5. Voyez par exemple les équipes de « Foyers », les « Compagnons de saint

des naissances s'est répandue comme par osmose d'un foyer à l'autre et a fini par atteindre des régions entières, ainsi l'exemple de foyers ouverts peut avoir une influence libératrice sur un grand nombre d'hommes et de femmes hésitants, tièdes et découragés.

Après le foyer, une deuxième unité locale doit être réhabilitée : *le voisinage ou le quartier* [6]. Dans les petites villes et les villages, ces quartiers sont encore hétérogènes, composés de différentes classes de population. Dans les grandes villes, chaque quartier forme un tout séparé, constitué par une seule classe sociale. Lorsque plusieurs quartiers sont réunis en une seule paroisse, on obtient, tantôt des paroisses de plusieurs groupes de classes, tantôt des paroisses d'une seule classe (paroisses ouvrières, bourgeoises, résidentielles). Ordinairement la paroisse présente un type mélangé : un seul et même curé doit s'occuper aussi bien des quartiers ouvriers homogènes, que des longues rues commerçantes et des luxueuses cités-jardins. Du point de vue sociologique et urbanistique, un tel complexe inorganique est incapable de former une communauté humaine réellement vivante. Lorsque l'infrastructure humaine est déficiente, la superstructure paroissiale ne peut qu'en subir les contrecoups désavantageux. Pour les services liturgiques, les triduums, les missions, les associations, il sera impossible de réaliser une véritable « communion » de la communauté locale. On essaie souvent de remédier à cette situation anormale mais très fréquente en confiant le soin plus spécial d'un quartier à un vicaire déterminé. Celui-ci se voit alors attribuer une sorte de sous-paroisse homogène. Mais il est évident que sans conseil paroissial (où se rencontrent des représentants de toutes les classes) la « catholicité » d'une paroisse se trouve réduite à rien.

Les réunions de quartiers organisées sous les auspices des ligues ouvrières chrétiennes ont montré que cette forme d'apostolat est susceptible de produire des fruits abondants, surtout durant les soirées d'hiver. La formule est la suivante : de dix à quinze foyers (hommes et femmes séparément ou réunis; catholiques seuls ou catholiques joints à des socialistes bienveillants) se réunissent dans une cuisine assez spacieuse sous la direction d'un membre du clergé paroissial et d'un laïc et y discutent un aspect religieux ou moral de la vie chrétienne. Des réunions analogues peuvent avoir lieu dans les hameaux des communes agricoles, dans les rues commerçantes et dans les cités-jardins. Ces contacts non-officiels de laïcs et d'ecclésiastiques dans un milieu naturel produisent des noyaux de néo-catéchumènes où fidèles et incroyants s'aident à participer plus profondément à la vie centrale de l'Eglise dans la communauté paroissiale.

François », les « Equipes Notre-Dame », « Nazareth », les « Foyers de chrétienté », etc.

6. Voyez les études de G. Bardet en France et de la plupart des urbanistes anglais.

Foyers et quartiers, âges et conditions sociales, sont assumés dans *la paroisse*. C'est elle qui est l'Eglise organisée en un endroit donné, c'est elle qui doit assurer le culte quotidien rendu à Dieu. La vie de famille, l'éveil des vocations, la politique du village, les associations, les milieux du travail y trouvent leur union à Dieu.

Il est donc impossible de surestimer l'importance fondamentale et durable de la paroisse.

Toutefois, pour pouvoir constituer cette communauté centrale de prière, d'offrande et de sanctification, la paroisse doit avant tout refléter l'unité de l'Eglise. Il y a place ici pour un conseil paroissial où, pour reprendre l'expression de Mgr Kerkhofs, évêque de Liège, « le curé exhorterait les groupes à s'estimer réciproquement et à collaborer avec fruit, où les doubles emplois et les activités dispersées seraient éliminés grâce à l'examen en commun des problèmes et la coordination des efforts ». Ce groupement religieux restreint mais dans lequel tous les groupes professionnels de la paroisse seraient représentés consisterait avant tout en une communauté de prière. Ce serait comme une sorte de fabrique d'église pour les intérêts spirituels de la paroisse, ayant pour objet toute initiative intéressant un apostolat surnaturel et efficient. Les initiatives privées y trouveraient une garantie accrue pour leur développement. Là où elles touchent à la vie commune et extérieure de la paroisse, elles se laisseraient ainsi assumer extérieurement par la représentante de l'Eglise sur place, la paroisse. Au lieu de continuer à croître les unes à côté des autres, elles deviendraient fructueuses avec les autres. Ainsi parviendrait-on à prévenir à la fois une certaine stagnation de la vie paroissiale traditionnelle et une trop grande originalité des initiatives nouvelles.

Les considérations qui précèdent nous permettent de tirer quelques conclusions :

1° Il semble qu'il faille revaloriser le *caractère paroissial* de l'apostolat par-dessus les divisions de classes [7].

2° L'objectif principal de l'apostolat est constitué par les *adultes*, surtout les hommes.

3° Il faut christianiser le *foyer* comme tel, et pas seulement chaque membre du foyer séparément dans des organisations distinctes.

4° L'érection de *conseils paroissiaux* semble être une solution pratique capable à la fois de surmonter l'opposition des classes, de former une élite, d'animer cette élite par un contact mutuel enrichissant et de constituer une réalisation concrète et vivante de l'unité paroissiale par la mise en commun des initiatives apostoliques.

7. Ceci n'explique-t-il pas le succès rencontré en maints endroits par la Légion de Marie, dans laquelle nombre de prêtres ont trouvé un moyen concret de coordination?

Mais ce programme présuppose bien des conditions : une franche collaboration entre laïcs et clergé, sans concession à la tentation intellectuelle de paternalisme religieux, l'octroi d'une liberté d'action suffisante aux dirigeants laïcs des mouvements d'Action catholique, l'organisation de cours d'enseignement religieux supérieur pour tous les membres du conseil paroissial. Cette dernière condition devrait être assurée dans un cadre décanal sous un organisme provincial (diocésain) [8].

2°) *L'échelon provincial ou diocésain.*

Notre dernière remarque nous a fait passer du terrain local ou paroissial à une circonscription géographique plus étendue : la province ou le diocèse.

Tandis que l'apostolat du foyer s'exerce surtout dans un cadre local, l'apostolat de la profession doit envisager un domaine plus étendu. Pour répondre à la dimension sociologique de son objet il devrait se faire à l'échelon du doyenné, de la province ou du diocèse. Car la vie professionnelle est précisément organisée dans un cadre régional ou provincial [9]. D'ailleurs, dans le monde moderne, les problèmes professionnels et les questions sociologiques et morales qui s'y rattachent se posent à un niveau toujours plus universel. Il est donc préférable que les associations catholiques, dans la mesure même où elles sont spécifiquement liées à des intérêts professionnels, soient organisées dans un cadre non point paroissial, mais décanal (éventuellement urbain) et provincial. Ainsi le clergé paroissial se trouverait plus libre de donner son temps à sa tâche essentielle : l'apostolat de la liturgie, celui des foyers, une catéchèse plus approfondie, la formation des groupes de quartiers et la conversion des incroyants. On peut en effet poser en principe que les milieux naturels, ceux qui gravitent principalement autour de la personne humaine (foyer, voisinage) forment une base plus appropriée pour réaliser une véritable communauté de prière que ceux dont la structure est avant tout de nature économique (profession ou entreprise). Le but de toute pastorale catholique est quand même de fonder une Eglise et non un organisme de puissance sociale. Il est d'approfondir et d'enrichir la vie chrétienne et pas seulement de chercher une adaptation à l'esprit d'une époque.

8. Dans les villes, dont les limites coïncident ordinairement avec celles d'un ou de plusieurs doyennés, ceci ne présente pas de difficulté. Quant aux paroisses de campagne, elles possèdent parmi leurs membres un nombre suffisant de propriétaires d'autos bienveillants pour permettre au groupe tout entier d'atteindre rapidement le centre du doyenné. De tels déplacements ne se font-ils pas constamment pour des séances de films et des soirées culturelles?

9. Voyez les conseils économiques de Liège, du Hainaut, du Limbourg, de Flandre Occidentale. Les sections régionales et provinciales des syndicats, les organismes agricoles régionaux, les associations provinciales de travailleurs indépendants.

Cependant la pastorale spécifiquement paroissiale devrait elle aussi pouvoir bénéficier d'un appui positif et d'une direction dynamique à l'échelon provincial (ou diocésain). Un organisme pastoral central pourrait ici, *mutatis mutandis*, rendre des services analogues à ceux que les administrations centrales des associations d'Action catholique rendent à leurs sections.

On peut dire d'un bon nombre d'adultes laïcs actuels, qu'il s'agisse d'intellectuels ou non, ce que J. Lortz écrivit au sujet des humanistes de l'époque de la Réforme : « Beaucoup en étaient alors arrivés sans le soupçonner à une position telle que tout nouveau pas en avant devait les séparer de l'Eglise ».

Le nombre de prêtres capables d'aider cette catégorie de laïcs n'est pas très grand, car les organisations et les collèges en absorbent beaucoup parmi les plus qualifiés. C'est à bon droit que des laïcs sérieux se plaignent de rencontrer si rarement chez leurs prêtres une alliance harmonieuse du zèle et de la sagesse surnaturelle. Accorder une plus grande mobilité à l'apostolat de quelques ecclésiastiques bien formés, comme le proposait le chanoine Boulard, pourrait être d'un grand secours. Ces ecclésiastiques pourraient recevoir comme seule charge d'assurer l'enseignement religieux supérieur des adultes dans un diocèse entier. Le chanoine Boulard ne disait-il pas au IV[e] Congrès international de Sociologie religieuse (Lyon, 1953) : « Les prêtres doivent être avant tout les éducateurs spirituels des laïcs, beaucoup plus que des hommes qui font marcher une paroisse » [10].

Mais pour être un « éducateur spirituel », il ne suffit pas d'être un psychologue pénétrant ni un profond théologien ni même un humaniste chrétien. Il faut que l'éducateur lui-même se laisse éduquer continuellement par Dieu, ce qui n'est possible que par une abnégation, une soumission et un dépouillement toujours croissants. Ce n'est pas seulement pour les religieux, c'est aussi pour un nombre toujours plus grand de prêtres diocésains que les Conseils évangéliques sont appelés à devenir le chemin véritable vers un apostolat qui sera fructueux aux yeux de Dieu. Un Institut séculier diocésain peut constituer pour beaucoup de prêtres le moyen de réaliser un saint

10. Beaucoup de chrétiens considèrent leur sanctification personnelle comme l'unique chose importante. D'autre part, la vie religieuse dépend dans une mesure excessive de l'action immédiate et directe du curé. Or, les laïcs sont à la fois très soupçonneux (anticléricalisme à l'intérieur de l'Eglise) et démunis d'une formation théologique vivante. Chez les meilleurs, surtout à la campagne, la foi se réduit souvent à une religion de devoir et de crainte, qui éveille en eux un sentiment de délivrance chaque fois qu'ils se trouvent dispensés de se conformer à une obligation fût-elle minime. Dans une telle atmosphère de ritualisme craintif il n'y a pas de place pour une charité dynamique créatrice. Le catholicisme devient alors un phénomène de groupe plutôt que la vie en commun d'une vocation très personnelle. Une pareille « religion sans joie et sans épanouissement » détourne ceux du dehors et décourage ses adhérents. Une réflexion dogmatique sur la charité vivante serait capable d'ouvrir ici de plus larges perspectives.

apostolat. C'est le Christ qui nous a donné la bonne semence. Mais sommes-nous assez souples pour permettre au Christ de la semer comme Il le désire? La rendons-nous féconde en permettant au Christ d'assumer dans le mystère de sa croix les sueurs des « servi inutiles » que nous sommes? Sous l'optique de la Croix, l'efficience humaine n'est souvent qu'une tentation et un succès apparent ne recouvre souvent rien de moins qu'une faillite réelle.

Dans d'autres domaines encore, l'existence d'un groupe mobile de prêtres saints et instruits pourrait être fructueuse pour l'apostolat. Qu'il nous suffise de formuler trois suggestions :

Sans une participation à une vie liturgique adaptée, même la région la plus catholique risque de s'atiédir peu à peu. L'acte central de la foi doit pouvoir être vécu socialement. Mais, pour qu'il réussisse, ce travail d'adaptation doit être simultané, il doit s'opérer partout en même temps. Or, une équipe de liturgistes pourrait fournir une aide pratique et une initiation théorique au clergé paroissial et aux laïcs pour les aider à réussir les adaptations nécessaires. Dans la réalisation de cet objectif, l'équipe diocésaine de prêtres devrait aussi s'appuyer sur les conseils paroissiaux dont il fut question ci-dessus. Grâce à cette équipe, dont l'influence s'avérerait de plus en plus sensible par l'organisation d'un enseignement religieux supérieur pour adultes, on verrait éclore parmi les chrétiens un esprit ecclésiastique plus large comprenant non seulement une conscience plus vivante de leur appartenance à la paroisse mais encore un sens communautaire diocésain plus ouvert [11].

Un deuxième terrain d'action pour une éventuelle équipe sacerdotale diocésaine serait constitué par l'apostolat auprès des étrangers [12]. Les étrangers, surtout les travailleurs et parmi eux les catholiques italiens, forment incontestablement un élément hétérogène dans la communauté religieuse locale. Leur taux de pratique très bas (souvent moins de 5 %, même au Limbourg) et le fait qu'ils se trouvent concentrés dans quelques communes ou quartiers y empêche la formation d'une paroisse unie réellement florissante. Des prêtres étrangers n'appartenant pas au diocèse apparaissent parfois trop comme des porteurs de nationalisme, ce qui ne favorise pas l'unité religieuse locale. La formation d'une équipe diocésaine de prêtres, qui compren-

11. Il serait plus facile d'introduire rapidement les mouvements de rénovation liturgique au Limbourg et en Flandre Occidentale que dans d'autres provinces; par exemple en ce qui concerne l'introduction progressive de la langue vulgaire. Ce fait semble résulter de la plus grande homogénéité religieuse de ces deux régions.

12. Cet apostolat présuppose aussi une collaboration étroite avec les religieux. Rappelons qu'au dernier recensement (1947) le Hainaut comptait 7,97 étrangers sur cent habitants; Liège 7,28; le Limbourg 6,16. Comparez : Flandre Occidentale 1,25, le Royaume 4,32.

drait également des réguliers et des étrangers, pourrait remédier à cette difficulté, car ces prêtres seraient à la fois familiarisés avec la langue et les coutumes des étrangers et ils resteraient organiquement destinés à assimiler ces étrangers dans la vie religieuse locale.

Un troisième terrain d'action pour une équipe sacerdotale et diocésaine serait celui de la « reconquête ». Cet aspect de l'apostolat est lui aussi très voisin de celui de l'enseignement supérieur religieux. S'il y a en Belgique plus de 50 % d'électeurs qui votent pour les partis de gauche et que, même dans la province la plus catholique, le Limbourg, une quart de la population choisit un candidat socialiste ou libéral, il ne semble pas excessif qu'à l'échelon du diocèse on réserve quelques prêtres à l'apostolat exclusif de ces groupes de citoyens tièdes, apostats ou plus fréquemment seulement mal informés [13]. En effet, l'Eglise a une véritable responsabilité envers ces hommes. Ils sont presque tous baptisés et la plupart se sont écartés par faiblesse ou à cause de préjugés. Ce travail de mission exigeant une formation spéciale et des dispositions personnelles particulières, c'est de nouveau l'équipe diocésaine qui serait la mieux outillée pour le remplir (cours du soir, propagande, formation de catéchistes laïcs pour non-croyants, etc.).

Au delà de ces champs d'activité concrets réservés à une équipe diocésaine sacerdotale se trouve, sur le plan religieux, la raison d'être plus profonde : garder le dynamisme dans une communauté chrétienne de tradition, maintenir éveillée la charité vivante et croyante en prêchant une foi plus large en même temps que plus intérieure. Toute à la disposition de l'évêque, cette équipe pourrait rendre des services incalculables, précisément en entreprenant à la fois dans un diocèse tout entier cette tâche de ressourcement chrétien. Car ce serait bien là une mission, une mission commune pour toutes les paroisses et tous les doyennés. Cette mission durerait des années et elle ne donnerait des fruits que petit à petit : réveiller chez beaucoup d'hommes de bonne volonté un foi passionnée dans la bonne nouvelle, donner à des groupes entiers un enthousiasme théologiquement fondé pour la vie de Dieu dans l'Eglise mondiale d'aujourd'hui. En même temps, ce serait une réponse à l'appel angoissé de Pie XII dans son message pascal de 1953 : « Le danger de ce temps réside dans le découragement des bons ; secouez donc tout amollissement et laissez revivre votre force d'action habituelle ».

3°) *L'échelon décanal.*

De même que la région forme une unité entre le village et la pro-

13. Est-il bien nécessaire de préciser ici que nous n'envisageons nullement une reconquête religieuse au bénéfice d'un parti, mais bien la réintégration religieuse dans la communauté de l'Eglise catholique.

vince, de même que l'agglomération urbaine en forme une autre entre le quartier et la province, le doyenné remplit un rôle nécessaire entre la paroisse et le diocèse. Sous l'aspect sociologique, le doyenné représente pour la paroisse à la fois une préservation contre un trop grand nivellement vers en haut et une coordination de son activité apostolique sur le plan régional ou urbain contre un trop grand éparpillement des initiatives locales. La facilité toujours accrue des communications entre la paroisse et l'évêché et les exigences toujours croissantes de la centralisation administrative risquent de ravaler ce rôle du doyenné à celui d'un simple poste honorifique. Comme foyer dynamique, le centre décanal peut pourtant être très fructueusement revalorisé. Centre de formation continuée des prêtres et leur centre commun de prière, il s'indique également pour devenir le point d'appui religieux où l'élite laïque des conseils paroissiaux pourrait recevoir sa formation théologique et exécuter en collaboration des entreprises apostoliques sur un plan régional.

Deux constatations.

Notre enquête dans le Limbourg, confirmée probablement par les expériences faites dans d'autres régions, conduit finalement à deux constatations :

1° la principale préoccupation du clergé paroissial devrait porter sur *la formation d'un conseil paroissial et de groupes de quartiers* composés de laïques, dont l'objectif devrait être à la fois l'approfondissement religieux personnel des participants et l'accroissement de leur capacité à devenir des apôtres de la Bonne Nouvelle dans le monde d'aujourd'hui. En un mot, la formation de catéchistes adultes, modernes, « in actione contemplativi ». Ces groupes de catéchistes devraient comprendre aussi bien des hommes que des femmes, des médecins et des employés du chemin de fer, des avocats et des demoiselles de magasin. Conjointement à la formation sérieuse de ces groupes jeunes et entreprenants, il faudrait répondre au besoin d'une spiritualité familiale, ouverte et solide. Le laïc devient de plus en plus majeur. Le prêtre lui aussi doit donc le considérer réellement comme tel et faire un effort pour aider cet être devenu adulte sur le plan humain à devenir aussi un adulte catholique. Il n'est pas nécessaire de souligner que ceci présuppose chez le prêtre lui-même une vie spirituelle largement développée et harmonieusement équilibrée. L'évidence de ce besoin de sainteté sacerdotale est souvent méconnue en fait par beaucoup de sociologues. Avec sa clarté habituelle Christophe Dawson signale très justement ce danger : « Nous ne pouvons juger le christianisme avec des statistiques ou en calculant des moyennes. Un seul saint peut faire plus qu'un millier d'hommes moyens, quelles que puissent être leur activité et leur bonne

organisation. Sous cet aspect, le christianisme est essentiellement aristocratique, puisque la qualité de l'individu est la seule chose qui compte. Et pourtant, d'autre part, il est la plus démocratique des religions, puisqu'un seul mendiant sans éducation mais qui est un saint compte pour plus qu'un millier d'hommes d'école ou d'organisateurs »[14]. Mais il reste que les âmes sincèrement apostoliques peuvent trouver dans la sociologie un adjuvant pour un apostolat qui tienne mieux compte du réel et qui sera donc plus efficace. Un spécialiste en la matière, le Père Motte, O.F.M., connu par sa grande mission de Lens, écrit à ce sujet : « Outre l'apport objectif de la sociologie à la pastorale en tant que centre d'information, il faut encore signaler la portée considérable de la sociologie considérée comme occasion providentielle d'éveil apostolique. L'expérience atteste que des équipes sacerdotales se sont nouées et ne se sont accrochées aux problèmes majeurs de leurs secteurs que le jour où une enquête de sociologie religieuse leur a ouvert les yeux »[15].

2° Sur le plan provincial (ou diocésain) *la formation d'une équipe choisie d'apôtres* semble répondre à un véritable besoin. La méthode des « frati volanti » du cardinal Lercaro n'est pas seulement susceptible d'entreprendre une tâche de *rechristianisation* comme dans la banlieue rouge de Bologne. Même dans des régions restées très uniformément catholiques une pareille mobilité accrue d'un groupe de prêtres spécialisés et zélés peut contribuer beaucoup à la *sanctification* d'une région entière.

Puisque l'osmose entre les différentes régions ne fait que croître et que l'on peut parler d'un véritable danger d'intoxication régionale surtout en matière de morale conjugale, il semble qu'une stratégie de l'apostolat[16] pourrait bien tirer profit de l'établissement de « plans

14. C. Dawson, *Enquiries into Religion and Culture,* Londres, 1933, p. 297.
15. J. F. Motte, O.F.M., *Sociologie et pastorale,* dans *La Maison-Dieu,* n. 36 (1953/4), p. 97.
16. La stratégie de l'apostolat oblige aussi à étudier deux problèmes interdiocésains, dont la solution pourrait contribuer beaucoup à accroître l'efficience de l'apostolat dans chaque diocèse séparément. Nous voulons parler de la délimitation des frontières diocésaines et de l'échange interdiocésain de prêtres destiné à faciliter une meilleure répartition des effectifs disponibles. La *Herder-Korrespondenz* commente ainsi le premier de ces problèmes et les difficultés qui en résultent : « Prions aussi pour que nos prêtres puissent bénéficier toujours plus largement de la sollicitude et de la bienveillance pastorales de leurs évêques, qu'ils puissent trouver parmi eux une véritable compréhension de leurs soucis paroissiaux et un secours pour surmonter les difficultés partout où c'est possible; qu'ils trouvent en eux des évêques non seulement pleins de bonne volonté mais disposant aussi du temps nécessaire pour cela. Humainement parlant, l'exaucement de cette prière semble présupposer l'existence de diocèses mieux connaissables, autrement dit moins étendus » (avril 1954, p. 297). La fin de la lettre adressée en 1952 par la S. Congrégation Consistoriale aux évêques d'Italie traite d'une meilleure répartition du clergé entre les diocèses : « Il est nécessaire que chaque évêque, pleinement conscient de la gravité du problème, mette à la disposition du Saint-Siège tous les prêtres bien préparés et animés d'un vrai zèle, qui ne sont pas nécessaires dans leurs diocèses » (*La Croix,* 25

quinquennaux catholiques » dressés également à l'échelon provincial (ou diocésain). L'exécution de ces missions à long terme dépendrait, bien entendu, du centre social d'apostolat. A l'échelon local on est impuissant si l'on ne se trouve pas épaulé partout ailleurs. Surtout si l'on tient compte de l'attitude psychologique du clergé paroissial, cette planification commune s'avère d'une importance que l'on ne peut sous-estimer. La vie chrétienne ne peut fleurir que dans un climat chrétien ; et un climat chrétien est déterminé par le milieu tout entier. Nulle part on ne s'élèvera de façon sérieuse et durable si tous ensemble ne choisissent pas à la fois le chemin qui monte.

La foi et l'expérience nous apprennent cependant qu'une organisation méticuleuse et une tactique ecclésiastique sont inutiles et même dangereuses là où manque la sainteté. Celle-ci sait reconnaître avec une pénétration et un bon sens surnaturels la primauté de l'initiative de Dieu dans tous nos efforts humains. Elle se soumet en une acceptation vécue au fait que les chemins de Dieu ne sont pas les nôtres, qu'ils sont toujours des chemins de croix et, pour cela même, des chemins d'amour. Pour conclure, on peut se demander si la vie purement contemplative ne mériterait pas de se voir revalorisée comme source de force apostolique, non seulement en principe mais en pratique [17]. Ignace de Loyola en appelle à sa propre expérience pastorale pour nous apprendre à trouver le juste équilibre entre les moyens humains et l'impuissance de la créature : « Il y a trente ans que Dieu m'a fait comprendre que dans les choses de son saint service je devais employer tous les moyens convenables possibles, mais ensuite mettre ma confiance en Dieu et non dans ces moyens » [18]. La sociologie religieuse se trouve être ainsi un glaive à deux tranchants, elle ravale le labeur apostolique pour qui ne vit pas de Dieu, mais elle ouvre des perspectives concrètes pour qui se laisse conduire par l'Esprit du Seigneur.

Louvain. J. Kerkhofs, S. J.

---

juin 1952). A ce sujet, M. le chanoine Boulard fait cette remarque pertinente : « Il faut réaliser qu'il y a des privilèges spirituels aussi scandaleux que certains privilèges sociaux » (art. *Regrouper les paroisses,* dans *La Maison-Dieu,* n. 36 (1953/4), p. 113).

17. Sur les 41 couvents d'hommes du Limbourg, seule l'abbaye des Trappistes de Achel appartient à un ordre contemplatif ; en face de 143 couvents de religieuses adonnées à l'apostolat actif, il n'existe que 6 communautés féminines contemplatives (chiffres de 1947). Ces proportions ne sont pas très différentes dans les autres provinces.

18. P. Doncoeur, *L'honneur et Service de Dieu selon saint Ignace,* Paris, 1944, p. 79.

« Cunctas haereses sola interemisti... »

Il y a, dans l'office des fêtes de la Sainte Vierge, une antienne (la 7e, 1re du troisième nocturne) dont le sens n'apparaît pas de prime abord et qui semble même affirmer quelque chose d'inexact. Voici cette antienne :

« Gaude Maria Virgo : cunctas haereses sola interemisti in universo mundo. Réjouissez-vous, Vierge Marie; seule, vous avez détruit toutes les hérésies dans le monde entier. » Termes très généraux, très absolus : il s'agit de *toutes* les hérésies dans *l'univers entier,* que *seule* la Vierge aurait détruites. Le Trait de la Messe *de Beata, a Purificatione usque ad Pascha,* répète les mêmes formules.

Or il y a là de quoi nous étonner. En effet, la Vierge Marie ne s'est jamais occupée de lutter contre les hérésies. Tout son rôle n'a consisté qu'à mettre au monde le Sauveur, à l'élever à Nazareth, à l'assister mourant sur la Croix, à accepter de Lui une fonction maternelle à notre égard. Les controverses dogmatiques qui ont amené la réfutation des hérésies lui sont restées tout à fait étrangères. Elle n'a même pas pris part, durant sa vie mortelle, aux polémiques soutenues par Jésus avec les Juifs, incrédules à sa mission et à sa doctrine.

Et cependant, elle mérite bien d'être qualifiée destructrice, ennemie victorieuse de toutes les hérésies.

I

Relisons le Trait des Messes de la Sainte Vierge. Que dit-il? *« Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti... ».* Vous avez détruit toutes les hérésies. Et comment? la suite l'explique. *« Quae Gabrielis Archangeli dictis credidisti, dum Virgo Deum et hominem genuisti, et post partum Virgo inviolata permansisti ».* Par son enfantement virginal et divin, en y croyant, en l'acceptant tel que l'Archange le lui proposait, elle a réfuté d'avance, non point par des discours mais par un fait, par un acte, de façon, pourrait-on dire, pragmatique, toutes les hérésies à venir. Elle a posé dans le monde le fondement de notre foi : le Verbe fait chair, l'Homme-Dieu réalisé; elle a produit l'événement décisif, ineffaçable, contre lequel toutes les hérésies viendraient buter. Introduisant ici-bas le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, en qui repose toute la vérité religieuse et qui est personnellement toute la Révélation, le contraire de toutes les erreurs, elle a établi contre celles-ci un barrage infranchissable. Qu'est-ce qui s'oppose en effet à toutes les hérésies? c'est Jésus-Christ par son être même, par ce qu'Il est, et aussi par ce qu'Il dit : *Ego sum Veritas.* Tout l'ordre surnaturel sort de Lui : la grâce, l'Eucharistie et les autres sacrements, l'Eglise qui est sa continuation à travers les siècles. Eh bien, ce fleuve de grâces, immense, torrentiel, qui a sa source aux profondeurs de l'Essence divine, dans l'amour éternel de Dieu pour ses créatures, ce fleuve ne commence à couler sur la terre qu'à partir du *Fiat,* du *Oui* prononcé par la Vierge à Nazareth. Par ce petit mot-là, que Dieu a voulu attendre, elle ouvre, pour ainsi dire, l'écluse et tous les flots salutaires vont se précipiter sur le monde et l'inonder. Par son acquiescement au dessein de Dieu, la Sainte Vierge se place donc à l'origine de tout ce que l'hérésie devait attaquer. *Cunctas haereses interemisti.* Et c'est là un rôle *unique,* sans pareil ni analogue en aucune autre créature : *sola* interemisti. Par là, Marie se constitue l'adversaire victorieuse de toutes les erreurs doctrinales.

II

Cela, c'est le réel, l'ordre objectif des choses de la foi. Or, si l'on se place dans sa perspective, on prend, par le fait même, une position correcte, une vue juste, une droiture de pensée, une orthodoxie, ὀρθοδοξία, selon l'étymologie du mot, qui est précisément le contraire de l'hérésie.

1° — En effet, quand on pense juste et droit sur la Sainte Vierge, sur son rôle dans l'économie du salut, on est à l'abri, d'abord — cela est évident — des grandes hérésies christologiques et trinitaires dont la réfutation a occupé l'Eglise des cinq premiers siècles. Que disent, en effet, les grands, les fameux conciles de cette époque, reconnus comme règle de la foi même par les schismatiques orientaux? Que Jésus-Christ est le Verbe, la seconde Personne de la Trinité, vrai Dieu de vrai Dieu, égal en tout au Père, de même substance que Lui : tel est le langage du concile de Nicée et du premier de Constantinople. Qu'il y a une seule Personne en Jésus-Christ, la Personne même du Verbe : c'est le langage du concile d'Ephèse. Or, si l'on croit que Marie est vraiment *Mère de Dieu,* on confesse par le fait même tous ces articles de foi, et le concile d'Ephèse a mis en haut relief cette nécessaire connexion. Il y a deux natures en Jésus-Christ, dit le concile de Chalcédoine; Il est engendré du Père, selon la divinité, né de la Vierge Marie, selon l'humanité. Cela revient à préciser la façon dont Marie est Mère de Dieu, de Quelqu'un qui est Dieu en toute vérité et plénitude, et éviter du même coup l'absurdité qui la ferait mère de la Divinité.

Ce sont là les *dogmes premiers,* les assises profondes sur lesquelles repose tout l'édifice de la religion catholique. On ne peut penser juste sur la Sainte Vierge sans les admettre; on ne peut les admettre sans penser juste sur la Sainte Vierge. En cela du moins toute l'orthodoxie tient à elle.

Marie n'apparaît donc pas comme un hors-d'œuvre, un appendice surajouté, une addition postiche dans la structure du dogme. Elle est installée en son centre, liée organiquement à ce qu'il comporte de plus essentiel. On ne saurait l'en retirer sans ébranler le tout, disons mieux : sans le faire crouler.

Ainsi, la juste intelligence de ce qu'est la Sainte Vierge prémunit contre tout écart de pensée sur ces points capitaux : elle est là-dessus l'antidote assuré de l'hérésie.

2° — Il est vrai qu'il y a d'autres dogmes avec lesquels la Vierge semble n'avoir aucun rapport : la grâce et la prédestination — tout ce qu'ont attaqué les protestants et les jansénistes — l'Eucharistie et les Sacrements en général, sur lesquels d'autres hérésies, ou les mêmes ont pullulé; l'inerrance de l'Ecriture, l'Eglise, l'infaillibilité pontificale, etc. Mais on ne peut professer ces derniers articles de foi sans être préalablement d'accord avec les premiers. Ils ne sont pas, dans le *Credo* catholique, des pièces indépendantes, isolées : ils tiennent aux premiers, se fondent sur eux, sont inintelligibles sans eux; ils les supposent comme les effets supposent la cause; tous s'élèvent sur la pierre angulaire qui est Jésus, fils de Marie, inséparable de sa Mère. Confesser la Vierge Mère, c'est confesser Jésus-Christ et confesser Jésus-Christ, c'est confesser toute son œuvre. La Révélation est un bloc et toute hérésie consiste à le dissocier.

III

Jusqu'ici la Sainte Vierge nous est apparue, d'abord comme construisant, créant la matière de notre foi, puis comme intégrée elle-même dans cette matière. Mais nous ne l'avons pas vue s'occuper, par une action directe et personnelle, de combattre les hérésies. Elle ne prend pas pour nous la figure d'un Apôtre prêcheur d'Evangile, d'un Docteur, d'un Père de l'Eglise, dont la carac-

téristique est précisément d'exposer, par des paroles ou des écrits, la vérité religieuse, de la garder dans sa pureté inviolée, de la défendre jalousement contre les corruptions ou les contrefaçons de l'erreur.

Marie n'est pourtant pas restée étrangère à cette fonction doctrinale et proprement théologique. N'oublions pas qu'elle est la *Mère de l'Eglise* et qu'elle veille sur ce Corps mystique du Christ, comme elle veilla jadis sur le corps physique de l'Enfant-Dieu. N'oublions pas que toutes les grâces sont obtenues par elle, et donc singulièrement les *grâces de lumière, de vérité.* Elle est le Siège de la Sagesse, *Sedes Sapientiae,* — non pas de la sagesse humaine, mais de la Sagesse surnaturelle, « non pas de cette sagesse qui est, dit saint Paul, de ce siècle, mais de la Sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée » [1]. La liturgie met dans sa bouche ces paroles : « *In me gratia omnis viae et veritatis* », « en moi repose toute la grâce des voies droites et de la vérité » [2]. Les perpétuelles intercessions de la grande Orante qu'est Marie sont comme des ailes immenses étendues sur l'Eglise, qui la mettent à couvert de toute hérésie. L'Eglise ici-bas est militante et livre un combat incessant contre le mal et l'erreur. La Vierge Marie entre à fond dans ce combat et pour le gagner, l'Eglise s'est toujours réclamée de Celle à qui elle ne craint pas d'appliquer les mots du Cantique : *Terribilis ut castrorum acies ordinata.* Un exemple éclatant de ce recours à la Vierge comme gardienne de l'orthodoxie nous est fourni par l'emploi du Rosaire où saint Dominique vit le moyen le plus puissant d'abattre l'erreur albigeoise : « *Rosarium,... singulare adversus haereses et vitia praesidium* [3]. »

Il y a plus. Après l'Ascension du Christ, avant de quitter elle-même ce monde, la Vierge s'est mêlée de très près à l'action des Apôtres et des Evangélistes. Nous la trouvons au Cénacle, au milieu d'eux, priant avec eux, mais d'une prière qui domine, enveloppe et porte la leur, pour obtenir la venue de l'Esprit Saint qui « les conduira dans toute la vérité » [4]. Et quand ils se mettent à rédiger leurs Evangiles, ou les *Logia* qui en sont les matériaux, Marie collabore avec eux à ce travail. Car ils rapportent des traits qu'elle était seule à connaître et qu'ils n'ont pu tenir que d'elle : par exemple, les scènes de l'Annonciation, de la Conception virginale, de la Visitation et presque tout l'Evangile de l'Enfance; par exemple encore l'intervention de Marie aux noces de Cana, sa conversation privée avec Jésus. Cette influence proprement apostolique et doctrinale de la Vierge est surtout sensible chez saint Luc, dans une moindre mesure chez saint Jean, et aussi chez saint Matthieu, à propos des scènes où saint Joseph est mêlé; car celui-ci n'étant plus là pour en témoigner, leur attestation dut reposer exclusivement sur le témoignage de Marie : doute du saint époux, fuite en Egypte et retour, peut-être aussi adoration des bergers et des Mages. Ici Marie contribue de façon directe et personnelle à la formation du texte sacré, règle première de la foi, qui régira l'Eglise et sera toujours invoqué par elle contre les hérésies.

Ensuite, des siècles se sont déroulés, où la Vierge, disparue de la terre, n'étant plus visible, ne parlant plus aux hommes dans leur langage sonore, continue néanmoins mystérieusement de les instruire par les grâces de lumière qu'elle répand sur l'Eglise et sur chaque chrétien en particulier, grâces qui sauvegardent la foi et dissipent l'erreur spécieuse. La Vierge les puise dans la Lumière éternelle où elle est plongée et qu'elle boit à pleine âme. Par là, elle est maî-

1. *I Cor.,* II, 7.
2. Ces mots sont pris de la Vulgate, *Eccli.,* XXIV, 17. Ils ne figurent pas dans le texte original, mais l'Eglise s'en est emparée pour les appliquer à la Vierge.
3. Bréviaire romain, en la fête du S. Rosaire, 2e Nocturne.
4. Evangile de saint Jean, XVI, 13.

tresse de vérité comme elle est maîtresse de pureté. La vérité possédée, la foi intacte est la virginité de l'esprit comme la chasteté l'est du corps, selon le mot de saint Anselme : *castam veritatis virginitatem.* Ainsi, comme le dit admirablement saint Germain de Constantinople, la Vierge Marie ne cesse pas d'être présente dans l'Eglise : « Avec ceux qui nous ont précédés, ô Mère de la vie, vous avez vécu corporellement; mais avec nous vous habitez par l'esprit... Si nos yeux sont retenus de sorte que nous ne vous voyions pas, vous résidez cependant, ô toute Sainte, au milieu de nous, par une présence d'amour... Et c'est pourquoi, ô Mère de Dieu, nous croyons que vous circulez parmi nous[5]. »

IV

Enfin il y a une dernière raison pour laquelle la Sainte Vierge détruit toutes les hérésies. C'est une raison *psychologique,* quasi expérimentale. La voici. Il y a une liaison naturelle, organique entre l'attitude d'une âme à l'égard de Marie et celle qu'elle prend à l'égard de la vérité religieuse, entre le culte de la Sainte Vierge, la dévotion à la Sainte Vierge et l'intégrité de la foi. Plus la pensée et l'amour de Marie habitent une âme, et plus celle-ci est immunisée contre l'erreur doctrinale, l'hérésie. Et à l'inverse, là où l'on trouve hostilité ou méfiance à l'égard de la Sainte Vierge, on doit craindre de trouver aussi quelque déviation de la foi. Saint Louis-Marie Grignion de Montfort va jusqu'à dire, à sa manière abrupte et dédaigneuse des nuances, que « le signe le plus infaillible et le plus indubitable pour distinguer un hérétique, un homme de mauvaise doctrine, un réprouvé, d'avec un prédestiné, c'est que l'hérétique et le réprouvé n'ont que du mépris ou de l'indifférence pour la très sainte Vierge, tâchant, par leurs paroles et exemples, d'en diminuer le culte et l'amour[6]. » D'où proviennent ces alliances et ces incompatibilités? Des positions d'esprit premières et fondamentales qu'adoptent respectivement l'hérétique et le dévot à Marie.

Qu'est-ce en effet qui suscite l'hérésie? C'est *l'orgueil de l'esprit.* C'est lui qui est le moteur et la cause décisive de la révolte. Je le sais, le cri de la chair peut se faire entendre dans les crises intellectuelles où sombre la foi. Mais ce qui décide de leur issue funeste, c'est, en dernière analyse, l'esprit rebelle au joug d'un enseignement qui le dépasse. L'apostat, l'hérétique formel est un homme qui fait de sa raison individuelle le juge suprême en matière de vérité religieuse. Il opère un triage parmi les articles de la Révélation divine, tels que les lui présente l'autorité doctrinale de l'Eglise, et selon qu'il les trouve conformes ou non à ses vues personnelles, il les admet ou les rejette. C'est une intelligence jalouse de son indépendance. Au contraire, rien n'est plus humble que l'attitude du simple chrétien dans sa dévotion à la Sainte Vierge. Celui-ci ne rationalise pas sa religion. Il n'y apporte pas un esprit altier et critique. Il professe la foi docile à ce qui déconcerte le plus les esprits superbes. Ceux-ci accepteraient bien de s'incliner devant Dieu, ou même peut-être devant un Dieu fait homme, mais devant une femme, devant une simple créature, cela non. Ce serait s'abaisser. Ce serait, pensent-ils, idolâtrie, retour à des formes basses, enfantines, trop humaines, trop populaires de religion. Un esprit élevé, éclairé, cultivé, distingué, expulsera de sa croyance cet élément grossièrement anthropomorphique.

Une telle répugnance se fait jour, non seulement chez des spiritualistes dépourvus de foi positive, mais chez certains chrétiens, protestants, jansénistes, voire catholiques, et même, nous dit Grignion de Montfort, « parmi les catholi-

5. *P.G.,* XCVIII, 344, 345.
6. *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* (édition de 1943), p. 20. Cfr p. 50 et 80.

ques, [chez] des docteurs faisant profession d'enseigner aux autres la vérité [7]. » Ils craignent qu'en honorant la Mère on oublie le Fils, et que l'on transfère, pour ainsi dire, à la Mère la Divinité qui n'appartient qu'au Fils.

Or c'est justement le contraire qui a lieu. Laissons de côté, comme nous le conseille Newman, répondant sur ce point au Dr. Pusey, les suspicions à priori, et considérons les faits. C'en est un, et très remarquable, que « les peuples qui ont perdu la foi à la Divinité du Christ sont précisément ceux qui ont délaissé la dévotion envers sa Mère. » C'en est un autre, non moins significatif, que les saints qui furent les plus grands dévots de la Vierge, tels saint Bernard, saint Bernardin de Sienne, saint Alphonse de Liguori, saint Paul de la Croix furent aussi les plus embrasés de l'amour de Jésus [8]. Loin donc d'être dans le Christianisme un ferment de corruption, un agent de ruine, le dogme de la Vierge-Mère, avec toutes les conséquences de culte et de dévotion qu'il entraîne, y apparaît comme un mainteneur, un principe de consistance et d'intégrité, comme un parfum qui, imprégnant tout, rend tout incorruptible. Si profondément engagé dans le corps de la croyance dont il forme l'une des maîtresses pièces, comment pourrait-on s'attendre à ce qu'il en amenât la dislocation?

Les enfantillages, les exagérations qui se mêlent parfois — rarement en somme — à la dévotion mariale et dont les objecteurs font si grand état, ne sont que des surcroissances qui ne tiennent pas au fond des choses, et ne l'altèrent pas, — pas plus que les lichens qui brodent les rocs n'en entament la solidité. Jamais Marie n'est confondue avec le Créateur. Dans les *Ave* du chapelet, dont la répétition sans fin agace certaines personnes trop raisonnables, que dit-on à la Vierge? « Priez pour nous ». Voilà, je pense, qui la met à sa place devant Dieu, et des paroles qu'on ne pourrait sans absurdité adresser à Dieu.

En amour, les exagérations sont naturelles et, au demeurant, excusables. « Je ferais peu de cas, dit encore Newman, d'un amour toujours soucieux des convenances, n'extravagant jamais, assez maître de soi pour agir, en toute occasion, selon les règles d'un goût parfait. » Plutôt que de prendre prétexte de ces malfaçons, occasionnelles et de surface, pour discréditer le culte de la Vierge, il convient de reconnaître dans le caractère familier et tendre, filial et quasi enfantin de nos sentiments envers Marie, l'un des préservatifs les plus efficaces contre les raideurs de l'esprit, contre les spéculations téméraires, racines de toutes les hérésies. Aux intellectuels orgueilleux, trop confiants dans la supériorité de leur propre sens, on pourrait dire avec justesse, en contrefaisant un conseil célèbre — et déraisonnable — de Pascal : Priez la Sainte Vierge : cela vous humiliera.

Et voilà encore un titre nouveau auquel la Vierge Marie gagne la victoire sur toutes les hérésies. Présente dans la pensée et le cœur du chrétien, elle l'immunise contre la superbe intellectuelle. *Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo.*

Joseph DE TONQUÉDEC, S. J.

---

7. *Op. cit.*, p. 50.

8. Newman, *Difficulties of Anglicans*, t. II, § 4 et 5. Cette lettre au Dr. Pusey contient une excellente « mariologie » qui mériterait d'être plus connue. On en trouve des extraits dans l'ouvrage de Paul Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, 3e partie, p. 58 sq.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Ecclesiae fastos » pour le 12e centenaire de la mort de S. Boniface. — (*A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 337-356. Trad. franç. dans *La Documentation catholique*, 1954, col. 833-848).

Destinée à commémorer le 12e centenaire de la mort de saint Boniface (754-1954), l'encyclique *Ecclesiae Fastos* rappelle les grands traits de la vie et du caractère de celui qui fut un des principaux apôtres de l'Europe continentale. Elle présente au monde chrétien cette splendide figure du catholicisme médiéval. Elle souligne avec raison, dès son préambule et au cours de son exposé, qu'avant même d'être un héraut de l'Evangile en terre de mission, Boniface fut principalement un trait d'union entre les diverses chrétientés locales et le Saint-Siège. Plus encore que le convertisseur d'une douzaine de peuples germaniques, il fut le précurseur de l'Eglise impériale. C'est là le sens fondamental de sa destinée, ainsi que son dernier biographe, M. Schieffer, professeur à l'université de Cologne, vient fort opportunément de le rappeler [1].

L'encyclique comprend deux parties : I. la vie du saint; II. ses notes caractéristiques :

I. S'aidant des principales *Vitae S. Bonifatii*, surtout de celle du prêtre mayençais Willibald (ca. 780) [2], et plus encore des lettres du saint [3], l'encyclique résume les événements principaux de sa vie, dans la mesure où l'histoire en a conservé le souvenir.

Elle mentionne l'origine anglo-saxonne du jeune Winfrid, sa vocation précoce, ses progrès dans les sciences et la vertu, l'éveil de sa carrière apostolique, son premier essai missionnaire en Frise. Elle rappelle brièvement ses trois randonnées apostoliques, et reprend à ce propos les termes d'un ancien biographe : « saint Boniface, tel un nouvel archimandrite, se mit à semer partout la divine semence, à extirper les herbes diaboliques, à édifier des couvents et des églises à la tête desquelles il plaçait de très prudents pasteurs [4] ».

Elle n'oublie pas ses trois voyages à Rome, où le pape Grégoire II modifia son nom nordique en celui si prometteur de Boniface et le consacra évêque régional. Elle rappelle sa promotion à l'archiépiscopat par Grégoire III et les pouvoirs étendus qui lui furent conférés pour l'établissement, l'organisation et la réforme des églises, non seulement dans les marches de la Chrétienté d'alors, mais jusqu'en pleine Francie mérovingienne.

Elle s'étend avec une prédilection justifiée sur l'œuvre principale et durable du grand missionnaire : la fondation de plusieurs monastères bénédictins, au premier rang desquels celui de Fulda. Pour le décrire, elle reprend à la lettre

1. Theodor Schieffer, *Winfrid Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Fribourg-en-Br., 1954.

2. *Vita S. Bonifatii*, auctore Willibaldo, éd. W. Levison, Hannover-Leipzig, 1905 (*Monumenta Germaniae Historica, Script. rerum germ. in us. schol.*) p. 1-58.

3. *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*, éd. M. Tangl, Berlin, 1918 (*Monumenta Germaniae Historica, Epistolae selectae*, t. I).

4. *Vita S. Bonifatii*, auctore Otloho, éd. W. Levison (voir note 2), l. I, p. 157.

les termes de saint Boniface lui-même dans sa missive au pape saint Zacharie : « Il y a dans les forêts un lieu désert et très étendu situé au milieu des peuples que nous évangélisons, dans lequel nous avons édifié un monastère soumis à la Règle de saint Benoît, où vivent des moines astreints à s'abstenir de viande et de vin, de bière et de serviteurs, se suffisant à eux-mêmes par le travail de leurs mains... Là, avec la permission de votre bonté, je me propose de donner à mon corps fatigué par la vieillesse quelques jours de relâche pour reprendre des forces, puis d'y reposer après ma mort... [5] »

Dans l'histoire de la civilisation européenne, Fulda devait apparaître « comme un phare dont la lumière indique la route à travers les flots ». Avant tout, bien entendu, maison de prière et de contemplation, de pénitence et de travail, Fulda devint aussi un haut lieu de la science, « si bien que l'on peut, à bon droit, affirmer que les sciences profanes et sacrées, par lesquelles l'Allemagne d'aujourd'hui se fait à tel point remarquer, ont eu là leur berceau véritable ». Centre de rayonnement culturel également, d'où les moines « comme les essaims d'abeilles, après avoir puisé dans les livres sacrés et profanes le miel exquis de la sagesse,... partent pour diverses régions, afin de le distribuer généreusement aux autres ».

Une des particularités de la vie de saint Boniface, c'est que, par ses origines ou par son apostolat, il figure dans les Pages de Gloire des trois principales nations occidentales, la Grande-Bretagne, l'Allemagne et la France. Il forme ainsi un élément commun de leur patrimoine spirituel. Le rapprochement de trois passages de l'encyclique est très suggestif à ce point de vue :

« C'est assurément une chose admirable que la Grande-Bretagne, qui, environ cent ans auparavant, avait été ramenée à la religion chrétienne par Grégoire le Grand, montrât déjà une foi si solide et fît preuve d'une charité si florissante qu'elle envoyait spontanément aux autres nations, tel un fleuve débordant qui arrose les terres environnantes et les féconde, un certain nombre des hommes d'élite qu'elle comptait dans son sein, avec mission de les gagner à Jésus-Christ... Parmi eux se distingue incontestablement Winfrid [6] ».

« Le fier peuple germanique qui, très jaloux de sa liberté, n'avait jamais voulu plier et qui, sans même se laisser effrayer par les très puissantes armées romaines, ne s'était jamais soumis d'une façon stable à leur domination, finit, après avoir été parcouru en tous sens par ces messagers sans armes du Christ, par courber son front indompté et par obéir. Pénétré des beautés et de la vérité de la nouvelle doctrine, spontanément, il se soumit au joug très doux de Jésus-Christ. Aussi est-ce à bon droit que ce peuple considère (saint Boniface) comme son père [7] ».

« L'Eglise de Gaule, elle aussi, qui dès l'âge apostolique avait embrassé avec tant de générosité la foi catholique et l'avait consacrée par le sang de martyrs presque innombrables et qui, même après l'établissement de la domination franque, avait écrit de l'histoire du nom chrétien des pages dignes de la plus haute louange, avait à cette époque le plus grand besoin de réformer ses mœurs et de restaurer la vie chrétienne... Dès qu'il se rendit compte que l'illustre Eglise des Francs était en péril, Boniface s'employa de toutes ses forces à y porter un remède radical. A son instigation et par ses soins, quatre conciles furent tenus dans ce but, dont le dernier fut un concile général de tout le royaume franc [8] ».

Mais Dieu se réservait de couronner l'apostolat de son serviteur par la gloire du martyre. Ce fut en Frise, le pays qui avait été le théâtre de son premier

5. *Epistola 86*, éd. cit. (voir note 3), p. 193-194.
6. *La Doc. Cath.*, col. 835 (nous résumons).
7. *Ibid.*, col. 837 (nous résumons).
8. *Ibid.*, col. 839 (nous résumons).

voyage apostolique. L'équipe missionnaire qu'il dirigeait et dont les succès paraissent avoir été spectaculaires fut surprise par une troupe de païens et massacrée sans merci. L'encyclique emprunte aux plus anciennes biographies du saint les termes mêmes du récit de cette tragédie : la mise à mort de ses compagnons et le dernier geste du saint : « comme il allait être frappé du glaive, (il) se couvrit la tête des saints Evangiles pour recevoir le coup du bourreau et se protéger dans la mort par le livre dont la lecture avait fait ses délices pendant sa vie [9] ».

II. Une vie n'a de sens que si l'on peut en dégager la force motrice. « *Ecclesiae Fastos* » souligne clairement que le sens de la vie de saint Boniface réside tout d'abord dans son union à la grâce de Dieu. C'est là le secret de son énergie et de sa force d'âme inlassables, comme aussi de sa splendide humilité : « Toutes les fois que cette divine charité pénètre complètement les cœurs des hommes, les modèle et les stimule, ils peuvent emprunter la phrase de saint Paul : « Je puis tout en celui qui me fortifie » et l'histoire de l'Eglise enseigne que rien alors, absolument rien ne peut s'opposer à leurs efforts ni arrêter leurs travaux ».

Cette union à Dieu, chez saint Boniface, était étroitement liée à son union avec l'Eglise romaine. Celle-ci demeura durant toute sa vie « le soutien et le solide fondement de sa mission apostolique ». Dès le début, il fut investi par Grégoire II d'un ordre de mission personnel émané directement du Saint-Siège : « Au nom de l'indivisible Trinité, par l'autorité inébranlable du bienheureux Pierre, prince des apôtres, au magistère duquel nous avons part en vertu d'un décret et que nous remplaçons dans le ministère de ce Saint-Siège, Nous constituons en autorité votre humble personne et Nous ordonnons que par la parole de la grâce de Dieu vous proclamiez le royaume de Dieu par la persuasion de la vérité, en faisant connaître le nom du Christ, notre Dieu et Seigneur, à toutes les nations emprisonnées dans l'erreur de l'infidélité auxquelles vous pourrez parvenir avec la grâce de Dieu ». Dans la suite, il tint à garder un contact épistolaire fréquent avec le siège de Rome.

Cet attachement indéfectible à la papauté constitue l'aspect caractéristique de la personnalité apostolique de saint Boniface. Elle est aussi un enseignement : les catholiques y trouveront un réconfort et les chrétiens séparés « une invitation à considérer de nouveau la question plus à fond et à s'engager, avec l'aide de la grâce divine, dans la voie qui les ramènera heureusement à l'unité de l'Eglise ».

Pour conclure, l'encyclique souligne la pérennité de la cause dont Boniface se fit l'ardent protagoniste :

« Douze siècles sont passés l'un après l'autre; divers peuples se sont déplacés, de nombreux changements sont intervenus, de terribles guerres se sont succédé, des schismes et des hérésies ont essayé et essayent encore de déchirer la tunique sans couture de l'Eglise, des empires très puissants et des hommes dont le pouvoir semblait ne rien craindre, ne rien redouter, se sont subitement écroulés; des doctrines philosophiques qui s'efforcent d'atteindre au sommet de la connaissance humaine se suivent les unes les autres au cours des temps et prennent souvent l'apparence d'une vérité nouvelle. Cependant la parole que Boniface a prêchée à la Germanie, à la Gaule et à la Frise, parce qu'elle avait été reçue de celui qui demeure à jamais, est encore valable à notre époque, et, pour tous ceux qui l'ont librement acceptée, elle est la voie, la vérité et la vie ». Rien ne pourra prévaloir contre elle. Que l'intercession de saint Boniface obtienne donc aux chrétiens la force d'âme et à l'Eglise l'unité.

R. Mols, S. J.

---

9. *Vita S. Bonifatii,* auctore Radbodo, éd. W. Levison (voir note 2), p. 73.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Sentences judiciaires rendues au cours de l'année 1953. — (*A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 253-288).

En 1953, le Tribunal de la Rote a rendu 178 sentences, contre 188 en 1952. Cinq ne sont pas relatives à des causes de nullité de mariage et ont été rendues en matière de séparation, de compétence, de créance, de contrat et de paternité.

Des 173 autres, 65 (soit 37,5 %; 38 % en 1952) ont conclu à la nullité du mariage; 108 à la validité.

Dans 68 causes (soit 39 %; 38 % en 1952), les parties ont bénéficié de la gratuité de la procédure. La nullité du mariage a été constatée dans 40 des 105 affaires payantes (soit pour 38 % d'entre elles; 39 % en 1952) et dans 25 affaires gratuites (soit 37 %, comme en 1952).

Le tableau de la page suivante montre la répartition des sentences selon le premier motif invoqué dans chaque cas et selon qu'elles ont ou non conclu à la nullité du mariage.

Les vices du consentement restent la catégorie de loin la plus nombreuse. La « vis et metus » continue à être le chef le plus invoqué (28 % du nombre total des cas; 34 % en 1952), suivie par l'exclusion du « bonum prolis » (22 %; 20 % en 1952). Elle doit cependant céder le pas à l'ensemble des exclusions d'éléments essentiels (36 %), contrairement à ce qui s'était passé en 1952 (33 %). On remarquera aussi que 13 demandes se sont appuyées sur une condition mise au mariage.

Au point de vue des succès obtenus, le nombre total des exclusions de la fin primordiale ou d'une propriété du mariage l'emporte aussi sur la « vis et metus »; elles ont été reconnues respectivement par 43 % et 29 % des sentences de nullité; l'exclusion du « bonum prolis » par 20 % d'entre elles.

La procédure a été gratuite dans 57 % des cas de « vis et metus » et dans 32 % des cas d'exclusion (dans 38 % des cas d'exclusion du « bonum prolis »).

Dans 17 causes (27 en 1952) a été ajoutée une demande subsidiaire de dispense *super rato et non consummato*. 9 fois il a été décidé qu'il y avait lieu de la proposer au Saint-Père; 4 fois elle a été repoussée; 4 fois elle est devenue inutile par suite d'une déclaration de nullité.

En 45 cas, la Rote a jugé en appel d'une sentence déjà rendue par elle; 32 sentences ont été confirmées, 13 infirmées, dont 11 fois pour déclarer la nullité.

A. de Bonhome, S. J.

	Nombre d'affaires	*Constat*	*Non constat*
a) *Vices du consentement :*			
1. « Vis et metus »	41	17	24
« Vis et metus » joints à d'autres chefs	8	2	6
Total	49	19	30
2. Exclusion d'éléments essentiels :			
du « bonum prolis »	39	13	26
du « bonum fidei »	1	1	
du « bonum sacramenti »	13	8	5
du « bonum prolis et sacramenti »	6	4	2
du « bonum fidei et sacramenti »	1		1
du « bonum fidei, prolis et sacramenti »	2	2	
Total	62	28	34
3. Autres vices du consentement :			
Défaut de consentement	2	1	1
Simulation du consentement	6	3	3
Simulation du consentement jointe à d'autres chefs	12	4	8
Condition apposée	13	3	10
Défaut de liberté intérieure (joint à la « vis et metus »)	1	1	
Condition licite	1		1
Folie de la femme	1		1
Total	36	12	24
Total des vices du consentement	147	59	88
b) *Empêchements :*			
Impuissance du mari	18	3	15
Impuissance de la femme	1		1
Lien	2	2	
Consanguinité	1		1
Total	22	5	17
c) *Défaut de forme :*			
Défaut de forme	3	1	2
Clandestinité et affinité *ex cop. ill.*	1		1
Total	4	1	3
Total général	173	65	108

Bibliographie

DROIT CANONIQUE

E. F. Regatillo, S. J. — *Institutiones iuris canonici.* Bibliotheca Comillensis. Santander, Sal Terrae, 4e édit., 1951, 2 vols, 22 × 16 cm., 564-624 p. Prix : 60 et 65 Ptas.

On ne s'étonnera pas de voir se succéder à bref intervalle les éditions de cet ouvrage. La troisième était de 1949. Les *Institutiones* du R. P. Regatillo sont le fruit d'une étude persévérante du droit, d'un long enseignement et d'une grande expérience. Elles sont d'un exposé sobre et substantiel. Le droit particulier de l'Espagne est fréquemment cité. L'ouvrage suit l'ordre du Code, groupant les canons, là où il y a lieu, pour la facilité de consultation. Cela a amené l'auteur à introduire, dans le second livre du Code (c. 145 - De officiis), tout ce qui a rapport au droit de patronage d'abord et puis aux bénéfices ecclésiastiques (c. 1409-1488). Nous avons peine à nous rallier à l'interprétation large proposée au n° 223 du pouvoir de « juridiction » requis par la notion d'office ecclésiastique. Signalons en passant la réflexion de l'A. au sujet du c. 522, qui permet aux religieuses de s'adresser à un confesseur occasionnel. Après avoir rapporté les diverses interprétations officielles de ce canon, l'auteur conclut : « Ex dictis patet fere ad nihilum reduci necessitas specialis iurisdictionis... tanta solemnitate c. 876 enuntiata... Quare optandum ut, ad vitanda dubia, talis necessitas ad valorem confessionis penitus tolleretur ». Ayant traité dans un autre ouvrage très apprécié du *Ius sacramentarium,* l'auteur omet dans les *Institutiones* le commentaire de cette partie du Code. E. Bergh, S. J.

H. Jone, O.F.M.Cap. — *Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones.* T. I : *Allgemeine Normen und Personenrecht.* 2e édit. Paderborn, Schöningh, 1950, 24 × 17 cm., 708 p. Prix : relié : 27 marks.

Les travaux de l'auteur en théologie morale et en droit canonique se proposent toujours un but nettement pastoral. Ce commentaire allemand du Code reproduit canon par canon la législation en vigueur. Les points les plus importants de la doctrine sont imprimés en caractères gras : si les termes du Code ne sont pas traduits littéralement, le sens des canons est clairement rendu. Les explications données en petit texte sont basées sur les décisions les plus récentes du Saint-Siège et les commentaires classiques. Il y est fait appel aux dispositions législatives complémentaires de manière à ce qu'en toute question on puisse acquérir facilement une vue d'ensemble du sujet. Dans son but d'aider les prêtres du ministère, l'auteur prend position pratique dans les questions controversées. C'est donc une œuvre qui rendra de réels services. E. Bergh, S. J.

Eichmann-Mörsdorf. — *Kirchenrecht.* III. Band : *Prozess- und Strafrecht.* 6e édit. Paderborn, Schöningh, 1950, 24 × 16 cm., 504 p. Prix : 18 marks.

On connaît la valeur des travaux du professeur Eichmann en matière de procédure ecclésiastique et de droit pénal. Le prof. Mörsdorf qui avait dans les deux premiers volumes du *Lehrbuch des Kirchenrechts* commenté les trois premiers livres du Code a achevé la revision complète de l'œuvre de Eichmann par ce troisième volume consacré aux livres IV et V. Au point de départ du livre IV, on lira avec intérêt l'exposé d'ensemble où le Prof. Mörsdorf distin-

gue dans l'activité juridique une double branche, l'une strictement processuelle, l'autre administrative. Puis avec une sobriété qui manifeste une grande maîtrise du sujet, l'auteur, sans trop s'embarrasser de citations de commentaires, expose de manière toujours personnelle le code de procédure, principes et applications. On relève les mêmes qualités au sujet du droit pénal : notions précises sur la nature et le but de la peine; sur les éléments de l'imputabilité, sur les diverses conditions à remplir pour encourir une peine l.s. Le point de vue pastoral est considéré aussi bien que la stricte doctrine. A la fin de ce travail remarquable, des tables d'ensemble des trois volumes du *Lehrbuch des Kirchenrechts* (6e édit., 1949-50).

E. Bergh, S. J.

F. Claeys-Boúúaert et G. Simenon. — *Manuale iuris canonici*. T. I. : *Introductio. — Libri I et II Codicis*. 6e édit. Gand et Liège, chez les auteurs (Séminaires), 1951, 25 × 16 cm., XII-460 p. Prix : 120 frs.

Cette édition nouvelle d'un manuel bien connu dans les séminaires a conservé la méthode d'exposition adoptée dès le début par les Auteurs. Le texte des canons est reproduit, en intercalant des commentaires, procédé qui a l'avantage de familiariser les étudiants avec la lettre du Code. Le travail a été mis soigneusement à jour de la législation la plus récente, entre autres en matière concordataire. Aussi cette œuvre garde-t-elle toutes ses qualités : rédigée en une langue claire et simple, elle examine pas mal de questions et y donne d'heureuses solutions.

Certaines pages fournissent des renseignements historiques souvent solidement fondés en doctrine. Signalons surtout les passages sur les droits acquis, la non-rétroactivité des lois, le domicile et le quasi-domicile, les curés et les vicaires. Dans cette édition les auteurs ont entrepris de dégager la notion du pouvoir dominatif du Supérieur religieux (p. 356-358). Après avoir cité la doctrine de quelques auteurs anciens et modernes, ils ne se rallient pas à l'opinion du P. Kindt et estiment que le pouvoir dominatif est indépendant du vœu d'obéissance. Les renseignements bibliographiques pourraient parfois être plus riches.

A. de Bonhome, S. J.

Fr. Marchesi, S. J. — *Summula Iuris Canonici ad usum scholarum*. Vol. III. *De Processibus*. Alba, Pia Società S. Paolo, 1953, 24 × 16 cm., 304 p. Prix : 1.000 lires.

Cet ouvrage veut initier à la législation canonique sur les procès, et il le fait excellemment. Il rend compte de toutes les dispositions du Livre IV du Code (assez brièvement en ce qui concerne les béatifications et les canonisations) et cherche à les rendre aussi intelligibles que possible aux débutants. Le P. Marchesi ne craint pas de s'attarder à donner des notions précises au début de chaque chapitre; il commente les canons de façon succincte et claire, en indiquant et résolvant souvent les questions qui peuvent se poser. Il signale les principales controverses, avec les arguments en faveur des différentes opinions; lui-même prend toujours position. On pourra parfois discuter son avis; mais il faut reconnaître qu'il s'appuie toujours sur des arguments non négligeables. L'auteur fournit heureusement à maintes reprises des renseignements d'ordre historique qui, dans le *De processibus*, peut-être plus que dans d'autres traités, permettent de se rendre compte du progrès constant du droit canonique, de l'influence exercée sur lui par la législation civile, non moins que de ses caractères propres.

On regrettera que, en citant les documents du Saint-Siège, l'auteur mentionne rarement le dicastère dont ils émanent; il se contente de donner la référence aux *Acta Apostolicae Sedis*. A propos de la compétence du Saint-Office en matière matrimoniale (p. 236-237), on souhaiterait un exposé plus détaillé des différents cas possibles. Il aurait convenu de mentionner également la compétence de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale et la nécessité pour le demandeur acatholique de recourir au Saint-Office (Réponse du 27 janvier 1928).

Le P. Marchesi nous a donné un volume d'une belle ordonnance. Il a bien mis en lumière les lignes maîtresses et les articulations d'une partie du Code qui, à première vue, peut paraître un peu touffue. La typographie claire et soignée y aide aussi très heureusement. A. de Bonhome, S. J.

S. Mayer, O.S.B. — *Neueste Kirchenrechts-Sammlung.* Band I : *1917-1929.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 24 × 16 cm., VIII-566 p. Prix : 36 marks.

Depuis la publication du Code, nombreux furent les Actes du Saint-Siège qui ont interprété, appliqué, complété la législation promulguée en 1917. Aussi la nécessité de recueils contenant ces compléments de législation s'est-elle fait sentir rapidement. Les travaux de Bruno, Mattheus Conte a Coronata, Sartori, Regatillo, Bouscaren, y ont très heureusement pourvu. Pour le public de langue allemande, l'Abbé de Beuron, Dom Suso Mayer, a préparé un recueil très riche du même genre. Reproduction et analyse de documents officiels, réponses privées sont groupés selon l'ordre des canons avec beaucoup de netteté. L'auteur a estimé utile de répartir la matière en divers volumes, dont le premier porte sur les années 1917-1929; les deux suivants iront de 1930 à 1939; de 1940 à 1949. C'est probablement la multiplicité des renseignements qu'il a ressemblés qui lui a fait choisir cette méthode. Au point de vue de la consultation il semble bien qu'elle eût été facilitée si l'on avait eu en une fois tout le développement législatif de chaque canon. Que l'on songe, par exemple, aux cc. 522, 1061, 1971. Quoi qu'il en soit de cette remarque, on se trouve en présence d'une œuvre vraiment scientifique, qui n'étonne point de la part d'un disciple du cardinal Serédi. E. Bergh, S. J.

P.-H. Lafontaine, O.M.I. — *L'évêque d'ordination des religieux des débuts du monachisme à la mort de Louis le Pieux (840).* Coll. Universitas Catholica Ottaviensis. Dissertationes ad gradum laureae in facultatibus ecclesiasticis. Series canonica. Tomus 22. Ottawa, Edit. de l'Université, 1951, 24 × 17 cm., 268 p. Prix : 4 $.

Avec la naissance du monachisme, s'est nécessairement posée la question de savoir quel évêque conférerait les ordres mineurs et majeurs aux rares moines destinés à exercer les fonctions sacrées. Avec une grande objectivité, le P. Lafontaine a étudié les documents qui permettent de connaître les solutions qui ont été données jusqu'au milieu du IX[e] siècle.

Il est intéressant d'observer que, dès le début, le grand principe a été, comme aujourd'hui (can. 964), l'ordination par l'évêque du lieu où est située la maison religieuse. Au cours des siècles étudiés par l'auteur, ce principe se maintient, mais non sans des restrictions, — dont la principale est la nécessité du consentement de l'Abbé —, ni des exceptions, qui deviennent nombreuses à l'époque mérovingienne, pour être résorbées sous les Carolingiens. Dans les chrétientés celtiques, les monastères jouissent, par contre, d'une très large liberté, qui s'atténue peu à peu.

Une riche variété, à priori insoupçonnée, s'observe dans les solutions données par les règles canoniques et même civiles des différentes époques et des divers pays. Elle est bien mise en lumière au cours de tout l'ouvrage et dans l'« Essai de systématisation » qui, en fin de volume, passe en revue dans un ordre logique les différents ministres qui ont pu ordonner des moines.

Le P. Lafontaine se livre à une étude fouillée des documents et donne des solutions nuancées. Son ouvrage a le mérite d'une grande précision et d'une haute probité, sans pour cela être affligé d'une timidité paralysante.

Cette étude sérieuse donne une vue exacte et suffisamment détaillée des relations entre monastères et évêques au point de vue restreint auquel s'est mis l'auteur, compte tenu des interventions des diverses autorités religieuses et civiles qui ont favorisé, tantôt la liberté des monastères, tantôt l'ordination par l'évêque du lieu, souvent d'ailleurs par des règles heureusement équilibrées.

Il nous paraît que l'on peut reprocher à l'auteur une certaine sécheresse,

surtout dans la seconde partie, qui débute avec Grégoire le Grand. Les documents sont trop considérés en eux-mêmes, sans regard sur leur contexte vivant. Puisqu'il a voulu écrire une étude « historico-juridique », le P. Lafontaine aurait pu, sans se départir de sa sereine objectivité, montrer davantage les textes juridiques comme des témoins des rapports concrets entre les hommes d'Eglise, évêques et moines.

A. de Bonhome, S. J.

M. Szumiło, S. J. — *Ius ad rem.* Investigatio iuridica circa notionem huius instituti. Tokyo, Sophia University Press, 1952, 25 × 18 cm., VIII-126 p. Prix : 3 $.

Cette thèse examine dans les deux premiers chapitres comment le *ius ad rem* est acquis en matière de bénéfices et d'offices ecclésiastiques et en matière de rescrits. Le troisième chapitre, procédant par induction à partir des précédents, met en lumière les propriétés du *ius ad rem* : La chose elle-même est due au titulaire du droit. La relation entre ce dernier et le collateur ou l'exécuteur du rescrit n'est pas strictement personnelle. Ce caractère a aussi toujours fait défaut aux remèdes juridiques destinés à garantir le *ius ad rem*. Enfin, après une courte enquête historique, cette institution est définie comme « le droit à la chose elle-même, existante, déterminée, singulière, due à celui qui jouit de ce droit, donc affectée de cette obligation, et pour la pleine possession de laquelle est requis un acte juridique nouveau et déterminé : bref, *ius ad ipsam rem qua talem, non uti suam sed sibi debitam* » (p. 111). Tout converge vers cette conclusion dans cet exposé extrêmement méthodique, où l'on suit toujours aisément l'auteur. Celui-ci a eu le souci d'alléger son texte au maximum, en évitant toute longueur et en reproduisant seulement en note les textes justificatifs, tirés le plus souvent des auteurs anciens. Si l'analyse des faits juridiques est correctement faite dans les deux premiers chapitres, leur interprétation reste délicate. Nous estimons avec l'auteur que l'objet du *ius ad rem* est intrinsèquement affecté et qu'on doit donc parler d'une action « quasi réelle » éventuellement appelée à le revendiquer. Les arguments apportés en faveur de cette thèse sont solides. Parfois, on souhaiterait plus de précision : la collation à un autre d'un bénéfice, objet d'un *ius ad rem*, est-elle inefficace? Puis-je réclamer la chose elle-même ou seulement une réparation à celui qui la détient au mépris de mon *ius ad rem?*

A. de Bonhome, S. J.

G. Vromant, C.I.C.M. — *De bonis ecclesiae temporalibus* ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum. Coll. Museum Lessianum. Section Théologique. N° 19. Bruxelles, Edit. Universelle ; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 23 × 15 cm., XIV-334 p. Prix : 180 frs.

Cette troisième édition est une mise à jour soigneuse de la précédente, d'après les documents récents du Saint-Siège. En maints endroits la rédaction a été améliorée. Cet ouvrage reste un guide sûr et de maniement aisé, où sont commentés tous les canons qui, de près ou de loin, ont rapport avec le sujet. Le droit des religieux, d'une part, la législation civile, de l'autre, retiennent constamment l'attention de l'auteur. L'ouvrage principalement destiné aux pays de missions, et tenant compte dès lors de leurs conciles particuliers, rendra cependant service partout. C'est un classique en la matière qui continuera d'être une aide précieuse pour les supérieurs et les administrateurs ecclésiastiques.

Le critère proposé par l'auteur pour la définition des actes d'administration ordinaire ne nous paraît pas assez éclairant : « Nous appelons actes d'administration ordinaire, dit-il, ceux qui, au regard du droit commun, ne dépassent pas le pouvoir normal de l'office d'administrateur. De là il suit que... ces actes sont validement accomplis par les administrateurs légitimes, bien qu'une permission ou une formalité ecclésiastique ait été omise » (p. 160). A notre avis, une permission pourrait être parfois exigée pour la validité d'un acte même ordinaire et le « pouvoir normal » dont parle l'auteur ne peut être déterminé à l'aide du seul droit commun. Il faut nécessairement tenir compte de la nature du

patrimoine à administrer et du droit particulier auquel il est soumis. Le P. Vromant semble en convenir lui-même lorsqu'il dit que certains actes peuvent « en vertu du droit particulier dépasser les limites d'une administration ordinaire » (p. 161). A. de Bonhome, S. J.

THEOLOGIE PROTESTANTE

K. Barth. — *Die kirchliche Dogmatik.* III. *Die Lehre von der Schöpfung,* Vierter Teil. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1951, 24 × 16 cm., XII-810 p. Prix : 38,50 frs ; en souscription : 34,85 frs.

Le paragraphe intitulé : *Das Problem der speziellen Ethik* (pp. 1-34) expose le dessein général de ce volume. Il s'agit de répondre à la question éthique : en quoi consiste la bonté de l'action humaine? A ceux qui s'étonnent de voir cette question insérée dans une Dogmatique, Barth fait remarquer : la Dogmatique est la connaissance de la Parole de Dieu adressée à l'homme et de l'alliance nouée par Dieu avec l'homme ; mais l'homme vrai est l'homme dont l'action est bonne et conforme à la bonté de Dieu ; la Dogmatique ne trahit donc pas son objet en traitant de l'action humaine. Reste à dire d'ailleurs que l'éthique constitue une partie seulement de la Dogmatique ; si l'on veut, c'est la Dogmatique en tant qu'elle considère la Parole de Dieu comme impérative, comme commandement (*Gebot*). Ainsi envisagée, la Dogmatique-Ethique cherchera d'abord à comprendre ce *Gebot* en lui-même, ou mieux à partir de Dieu qui l'énonce : elle portera son attention sur la Parole de Dieu, en tant qu'elle est source de la sanctification de l'action : tâche *théologique,* que Barth désigne du nom d'Ethique générale et qui ne trouve pas sa place dans ce volume. Mais ensuite la Dogmatique considérera l'homme agissant, et s'interrogera sur la bonté dont son action est intrinsèquement susceptible, sur la participation, possible pour l'homme, à la bonté de Dieu : tâche *anthropologique,* Ethique spéciale, seule exposée ici. La question doit se préciser dans les termes que voici : l'homme est toujours cet homme déterminé et son action est toujours concrète : dans un ensemble de circonstances infiniment variées, l'action humaine doit s'engager pour une possibilité unique. De là suit que nous avons à montrer comment, concrètement et singulièrement, telle action peut être bonne (par obéissance au commandement divin). Ici, une tentation s'offre au moraliste chrétien : celle de répondre à la question posée par un système que Barth appelle la casuistique théorique. Le commandement de Dieu, pensera le moraliste, est un texte donné d'avance, entièrement préfixé par des paroles bibliques, par le droit naturel, par les normes arrêtées par la tradition chrétienne : le tout ayant valeur universelle. Reste ensuite à appliquer ces déterminations universellement valables aux cas particuliers, et à trancher la question de leur bonté par leur conformité à ces lois. A quoi Barth observe : il est bien vrai que l'homme, à chaque moment de son action, se trouve dans un *cas* de conscience à résoudre. Mais le principe de la solution n'est pas celui qu'on vient de lui proposer. Le commandement divin n'est pas fixé dans un texte dont nous disposerions, et il n'y a pas de technique possible d'application d'un texte universel à des cas particuliers. Le penser, c'est placer l'homme et le moraliste dans la condition de Dieu-même ; c'est croire, faussement, que nous disposons du commandement de Dieu comme d'une possession que Dieu nous aurait commise ; c'est oublier notre statut d'auditeurs et de pécheurs graciés.

Mais alors, dirons-nous que l'homme est livré à la seule inspiration divine du moment, à charge, seulement, pour lui de s'y préparer par la prière? Barth estime qu'il est tout de même possible de construire une éthique relativement universelle, pourvu qu'on la conçoive comme se bornant à donner un « Hinweis », une direction à l'action morale concrète. Il y a une *constante* déterminable du commandement divin et de l'action humaine. Encore faut-il bien voir à quelles sources nous irons la demander. Ne pensons pas, avec Brunner, par exemple, qu'il existe des « Ordnungen », des institutions divines (mariage, société civile, etc.), lois naturelles inscrites tout à la fois dans les choses et dans le

cœur de l'homme, règles de bonté pour nos actions. Autrement, nous professerions l'existence d'une révélation de Dieu et d'une connaissance de Dieu indépendante de sa révélation dans le Christ. Mais voici : la dogmatique nous dit, au sujet de Dieu, qu'il est à la fois notre créateur, notre réconciliateur (Versöhner) et notre rédempteur (Erlöser) ; au sujet de l'homme, qu'il est la créature, appelée à l'union divine ; le pécheur, auquel Dieu fait grâce ; l'enfant de Dieu anticipant déjà, dans la foi, son existence dernière ; de là suit que l'impératif éthique est la rencontre du Dieu concret avec l'homme concret ; ce n'est pas n'importe quel Seigneur qui commande, mais le Seigneur qui crée l'homme, le réconcilie et le sauve ; et ce n'est pas un être abstrait qui obéit, mais l'homme interpellé dans sa condition de créature pécheresse graciée ; dans cette double détermination, se trouve précisément la source de la détermination des devoirs : l'événement éthique s'accomplit non dans un espace vide, mais dans un espace déterminé par la concrétion des deux partenaires. Par là l'éthique cesse d'être une forme sans contenu et trouve le fondement de constantes possibles.

Mais on voit aussi que les devoirs se déterminent à partir de la seule Parole de Dieu ; plus rien, ici, de lois éthiques établies à partir d'une loi naturelle, en fonction d'une réalité qui ne serait pas la réalité de la rencontre, en Jésus-Christ, de Dieu et de l'homme. Pour finir, répétons que ces constantes n'auront pas de caractère universel absolu : simples approximations, elles offriront une directive sérieuse dont la solution du cas individuel devra s'inspirer, sans préjudice de la réalité toute concrète, toute singulière, où il se situe. Dans cet esprit et selon ses principes, l'auteur traite, en des dissertations infinies, les divers sujets moraux curieusement distribués selon les titres et dans l'ordre suivant : le jour du Seigneur (der Feiertag) ; la confession de la foi (das Bekenntnis) ; la prière ; l'homme et la femme ; la famille (parents et enfants) ; le prochain ; le respect de la vie ; la protection de la vie ; la vie quotidienne ; l'occasion unique (*die einmalige Gelegenheit* : il s'agit de la mise en valeur du temps donné à chacun de nous entre sa naissance et sa mort) ; la vocation individuelle ; le devoir d'honorer l'homme (die Ehre). Impossible, ici, de nous enfoncer dans cette forêt. Impossible, même, de discuter les principes énoncés plus haut, et d'exposer les réserves qu'ils appellent. Soulignons plutôt un profit positif : n'est-il pas vrai que nos devoirs doivent se déterminer à partir non seulement de notre condition de créature, mais aussi de celle d'enfant de Dieu ? Par exemple, suffit-il, pour définir la morale conjugale, et les devoirs des époux, d'en appeler exclusivement aux exigences d'une nature abstraite, considérée en dehors de son insertion dans l'ordre chrétien ? D'une manière générale, le fait que l'homme est destiné gratuitement à la vie divine ne confère-t-il pas nécessairement à ses obligations, dans tous les domaines de son action, des caractères et des contenus qu'une autre vocation ne lui aurait pas imposés ?

L. Malevez, S. J.

E. Brunner. — *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1953, 22 × 15 cm., 240 p. Prix : broché, 12,50 frs ; relié, 14,05 frs.

L'eschatologie chrétienne fait trop rarement l'objet de la réflexion des théologiens d'aujourd'hui pour que cet ouvrage, qui lui est ici consacré, ne suscite pas un vif intérêt. Il est commandé par le sentiment très accusé d'une nécessaire modernisation des représentations bibliques relatives à nos fins dernières. Dans ces représentations, figurent bien des éléments empruntés aux apocalypses juives ou aux mythes gnostiques : n'ayant rien de proprement chrétien, ils ne composent pas la substance du kérygme et donc peuvent être délaissés, sans dommage pour la foi ; d'autre part, l'image que l'homme d'aujourd'hui se fait du monde les rend inassimilables à nos esprits. En conclusion : légitimité et nécessité, tout ensemble, d'une nouvelle formulation des « fins dernières » acceptables pour le croyant éclairé. A cette tâche, la théologie protestante contemporaine n'a, jusqu'à présent, apporté aucune contribution de valeur. L'auteur veut bien accorder une mention honorable, sans plus, à l'ouvrage de P. Althaus (*Die letzten Dinge*, Gütersloh, 5e édit., 1949) ; mais chez Barth, rien de satisfaisant (p. 231) ; chez Bultmann, le salut consiste dans l'authenticité de l'existence présente, assu-

rée par la foi; la dimension de l'avenir est supprimée, l'eschatologie éliminée : c'est là un attentat à la substance même du message. Reste donc à l'auteur de tenter ici, par ses propres moyens et à ses propres risques, la modernisation envisagée : donner aux contenus de l'espérance chrétienne une expression indépendante de toutes les images, ancienne ou contemporaine, de l'univers. Quelque vingt chapitres sur les thèmes de l'histoire (Geschichte), de la mort, de la résurrection, de la parousie. On y retrouve les deux inspirations majeures de la théologie de Brunner : l'intime union du personnel et du communautaire, et l'unité indivisible des dons conférés dès à présent par la foi et des réalités espérées par le chrétien pour l'avenir. Le chapitre sur la résurrection contient les résultats principaux : selon l'auteur, le message biblique ignore l'immortalité de l'âme; il n'y est question que de la résurrection de l'homme individuel tout entier, dans une « corporéité » toute spirituelle, et qui n'a plus rien de charnel. Mais cet événement de la résurrection n'est pas séparé de la mort par un intervalle de siècles; dans l'au-delà, pas de succession temporelle concevable; aussi, voici que, déjà dans la mort, le Christ vient à nous, dans sa Parousie, et le Royaume s'accomplit pour nous, avec tous ses dons. On remarquera qu'en « aplanissant » ainsi la mort et la parousie finale (Ausgleichung, p. 167), l'auteur en prend fort à son aise avec *Phil.*, cc. 1 et 3, et soumet les représentations bibliques aux exigences d'une conception philosophique de la durée, qui n'a rien d'expressément scripturaire : fait bien notable pour une théologie protestante, opposée à l'idée d'une mesure quelconque du message par la raison philosophique.

L. Malevez, S. J.

H.-W. Bartsch. — *Christus ohne Mythos.* Die Botschaft der Evangelien für Jedermann. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 21 × 13 cm., 84 p. Prix : 4,50 marks.

Bultmann s'est borné, dans sa théologie, à exprimer sur un plan en quelque sorte exclusivement théorique ses exigences de démythologisation du Christianisme. Ici, on prolonge ses vues sur le plan pratique, on les applique à la construction d'une théologie pastorale et kérygmatique. On espère, de la sorte, fournir au prédicateur les éléments d'une présentation du message acceptable par « l'homme moderne ». Une conférence : « Jésus-Christ pour l'homme d'aujourd'hui ». Un sermon : « Du miracle » (sur le texte de Luc, V, 1-11). Une adaptation de l'Evangile de Marc à un homme du XX[e] siècle. Le tout inspiré par la conviction profonde de la correspondance du message, dans son essence, à l'homme de toutes les époques, à celui d'hier et de demain. Mais quelle est cette essence? La grâce de Dieu qui pardonne s'est révélée, pour nous, dans la croix du Christ. Là se borne, si nous voyons bien, tout ce que la foi demande du chrétien. A nous de nous décider, dans un acte entièrement libre, pour l'acceptation ou le refus. De fait, le message, ainsi compris, rejoint assez exactement l'interprétation bultmannienne; mais il en partage et les faiblesses et la pauvreté.

L. Malevez, S. J.

H. W. Bartsch. — *Die Anrede Gottes.* Das biblische Wort dem modernen Menschen dargeboten. Hambourg-Volksdorf, H. Reich Evangelischer Verlag, 1953, 20 × 14 cm., 90 p. Prix : 3,85 marks.

Autre petit recueil de sermons, du même auteur. Mais, ici, dans l'avant-propos, on nous expose clairement les principes qui président à la conception nouvelle de la prédication. L'école de la *Formgeschichte* et plus encore la théologie bultmannienne de la démythologisation ont établi que les péricopes évangéliques n'étaient pas à lire comme des récits prétendant à la vérité historique, mais comme les témoignages qu'une communauté croyante donnait de sa propre foi au message de Dieu; autrement dit, les péricopes sont, par elles-mêmes, des prédications. Voilà ce dont doit prendre conscience le prédicateur contemporain. Il doit savoir désormais, grâce à Bultmann, qu'il n'a pas à demander à ses auditeurs la foi aux faits racontés; après tout, ceux-ci ne sont guère qu'une forme dont s'est entouré le contenu du kérygme; forme qu'il nous est

loisible, sans dommage, de tenir pour mythologique; mais sous la forme, discernons la prédication et le message, annonce de la grâce de Dieu qui tout à la fois nous juge et nous pardonne. A une pastorale chrétienne ainsi comprise, l'auditeur contemporain le plus sceptique ne pourra donc plus opposer le caractère douteux (die Fragwürdigkeit) des faits narrés dans les péricopes, pour fonder son refus d'écouter le message lui-même. A partir de ces principes, l'auteur a composé une dizaine de sermons, homélies sur les plus importants récits évangéliques, notamment sur les récits de la Résurrection, de l'Ascension et de la Pentecôte. Exemple : il n'importe pas, qu'au jour de Pâques, quelqu'un soit réellement ressuscité de la mort, comme si nous devions en confesser le fait dans la foi. Mais il importe que tu entendes ce que Dieu veut te dire par le moyen de cette histoire. Et c'est ceci : Dieu est à côté de toi, dans ta souffrance, et alors même que tu t'estimes abandonné de tout et de tous comme Jésus (p. 22). Nous saisissons là sur le vif la réduction bultmannienne et comment elle conçoit ce qu'elle a appelé l'interprétation existentiale du message.

L. Malevez, S. J.

H. W. Bartsch. — *Kerygma and Myth.* A theological Debate with Contributions by R. Bultmann, E. Lohmeyer, J. Schniewind, Fr. Schumann, H. Thielicke and A. Farrer. Translated by R. H. Fuller. Londres, S.P.C.K., 1953, 22 × 14 cm., xii-228 p. Prix : 22 sh. 6 d.

L'original allemand de cet ouvrage, *Kerygma und Mythos,* a été recensé ici même, t. 75, 1953, p. 662. C'est le recueil d'importantes études, adhésions et refus, suscitées par le manifeste de R. Bultmann sur la « démythologisation » nécessaire du Christianisme. Le traducteur a fait un choix judicieux dans les pièces du dossier : comme il se devait, il a traduit les trois études de Bultmann; on trouvera aussi celles de J. Schniewind, de E. Lohmeyer, de H. Thielicke, de F. K. Schumann; les contributions de K. Barth, de Buri, de Prenter et des autres ont été omises. Le texte de Bultmann a été remarquablement traduit : sans doute, ici et là, la traduction équivaut à une interprétation, mais cela même la recommande à l'attention de tous ceux qui s'interrogent sur le sens, souvent obscur, du texte allemand original. Le livre se termine par une « English appreciation » de A. Farrer : sous des formes très courtoises, jugement sévère sur l'essai de Bultmann : ce dernier n'a rien fait valoir de solide contre la sotériologie chrétienne traditionnelle, qui rattache le salut au Christ ressuscité et toujours vivant.

L. Malevez, S. J.

Fr. Gogarten. — *Entmythologisierung und Kirche.* Stuttgart, Vorwerk-Verlag, 1953, 21 × 12 cm., 103 p. Prix : 5,70 marks.

Etude importante pour l'intelligence exacte de la théologie de Rudolf Bultmann. De cette théologie, la grande majorité des interprètes a donné une interprétation assez rigoureusement subjectiviste : ni dans la vie de Jésus, ni dans sa mort, aucun événement divin ne s'est accompli; l'intervention salvifique de Dieu ne s'effectue qu'à l'intérieur de « mon » existence; la Croix du Christ ne serait guère qu'un exemple, qu'une inspiration indispensable, qu'une impulsion requise par notre propre décision existentielle. Pur contresens, prétend ici Gogarten : aux yeux de Bultmann, la conversion de Dieu vers nous s'accomplit objectivement dans le message de Jésus : il y a Parole de Dieu vraiment prononcée et vraiment présente dans l'histoire, indépendamment des consciences auxquelles elle s'adresse et dont elle sollicite l'adhésion. Nous croyons que cette interprétation est seule, en effet, à rencontrer la vraie pensée de Bultmann, et nous nous sommes attaché à le montrer dans notre ouvrage, *Le message chrétien et le mythe, La théologie de Rudolf Bultmann.*

L. Malevez, S. J.

Fr. Gogarten. — *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* Die Säkularizierung als theologisches Problem. Stuttgart, Friedrich Vor-

werk Verlag, 1953, 21 × 13 cm., 220 p. Prix : broché, 9,80 marks ; relié, 12,20 marks.

Dans tous les domaines de l'existence, l'époque moderne a accompli une sécularisation ; les âges antérieurs lui avaient légué des idées et des formes tout imprégnées de christianisme : voici qu'elle les a arrachées à leurs attaches chrétiennes et les a transmuées en des déterminations d'une raison maîtresse d'elle-même, d'une humanité affirmant son autonomie et sa souveraineté sur le monde. Communément, les théologiens chrétiens ont vu dans ce processus un phénomène de désagrégation de la culture occidentale et de la religion chrétienne. Grave méprise de leur part : dans cet ouvrage, l'auteur entreprend paradoxalement de montrer que la foi appelait, par une exigence intrinsèque, la sécularisation de la culture. Si nous voyons bien, sa démonstration est celle-ci : ce qui caractérisait le paganisme, c'était précisément le fait de livrer le monde à la domination de puissances surnaturelles mythiques, sans permettre à l'homme de prendre ses responsabilités dans la connaissance et dans l'organisation rationnelle de son univers. Dans le christianisme, au contraire, la foi a pris peu à peu conscience d'elle-même comme d'une relation personnelle à un Dieu transcendant, qui s'offre à nous dans une rencontre existentielle, et non pas à travers une consécration surnaturelle ou miraculeuse du réel. Aussi, désormais, libre à l'homme de prendre en charge l'univers à partir de sa science et de sa technique ; une foi chrétienne bien comprise n'est plus menacée, en aucune mesure, par la sécularisation. Cette thèse est développée en une dizaine de chapitres, dont voici quelques titres particulièrement significatifs : la relation de la foi chrétienne au monde ; la responsabilité de l'homme pour le monde ; l'autonomie de l'homme en face de Dieu et du monde, etc. L'auteur reconnaît l'influence des vues de Bultmann sur sa propre pensée (pp. 165-170), mais, par le fait même, il s'expose aux critiques qui atteignent la démythologisation bultmannienne.

L. Malevez, S. J.

PHILOSOPHIE

J. Maritain. — *Approches de Dieu.* Coll. Sagesse et Cultures. Paris, Alsatia, 1953, 22 × 15 cm., 138 p.

L'exposé classique des cinq voies de saint Thomas, au chapitre II, occupe la plus grande place de cet ouvrage. Il est solide et valable. Est-il pour autant accessible à un lecteur directement ou indirectement imprégné de philosophie moderne? Il l'eût été davantage, nous semble-t-il, s'il eût explicité plus vigoureusement la réflexion qui fonde les preuves de Dieu.

C'est pourquoi (tout en voyant dans la note des p. 60-61 la clé de tout le livre) nous avons trouvé plus de plaisir et plus de lumière dans le premier chapitre sur la connaissance naturelle pré-philosophique de Dieu et dans le chapitre III proposant une « sixième voie ». Celle-ci nous paraît être l'aspect intellectuel de l'expérience que le philosophe fait de sa propre fidélité à Dieu et dont la réflexion, remarque Maurice Nédoncelle, met la source et les conditions en Dieu. On ne tirera pas moins de profit des deux derniers chapitres sur les « voies » de l'intellect pratique et sur le désir de voir Dieu. Ils précisent heureusement que l'expérience poétique est « l'inchoation obscure et vulnérable, non pas de la connaissance mystique, mais de la connaissance naturelle de Dieu » ; — que, dans son expérience morale, un homme dont la raison consciente est dans une complète ignorance de Dieu peut avoir de Lui une connaissance actuelle et formelle ; — que la connaissance de Dieu par « le témoignage de ses amis » revêt une importance particulière parce qu'elle oriente vers une croyance qui n'est pas purement naturelle.

A. Hayen, S. J.

K. L. Bellon. — *Wijsbegeerte der Geschiedenis.* Coll. Philosophische Bibliotheek. Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1953, 23 × 17 cm., 360 p. Prix : broché, 160 frs ; relié, 190 frs.

Cette étude vient à son heure après le congrès de philosophie de Strasbourg (1952) où la question *L'Homme et l'Histoire* a été posée dans toute son acuité. Certains trouveront peut-être que l'exposé des diverses philosophies de l'histoire (pp. 11-247) est trop développé par rapport à l'essai personnel *L'homme dans l'histoire* (pp. 251-360). Selon nous, cette enquête est indispensable pour éviter tout simplisme dans l'essai de réponse en permettant de mieux sérier les problèmes, ce en quoi l'auteur excelle. Il nous avertit d'ailleurs dans sa préface que son essai personnel ne veut être qu'une introduction à une étude plus approfondie de ces questions si complexes dans des cercles qu'elles n'ont pas encore atteints. La documentation est très abondante et si l'enquête n'a nullement la prétention d'être exhaustive, nous trouvons qu'elle fut très large et très objective.

Après avoir rapidement retracé les conceptions païennes, bibliques, celles des chrétiens des premiers siècles et du moyen âge, l'auteur décrit avec bonheur le passage de la conception providentialiste à la conception rationaliste, puis la rupture complète avec le providentialisme, la croyance en un progrès illimité et celle en une phase terminale de l'histoire. Il s'étend sur la philosophie idéaliste postkantienne de l'histoire et fort longuement sur le positivisme et le naturalisme du XIX^{e} siècle. Après la crise des conceptions idéaliste et positiviste viennent la théorie des valeurs et la critique néokantienne de la raison historique ainsi que la réaction bergsonienne. L'auteur entreprend alors un long exposé de l'historisme et des efforts faits pour le dépasser (pp. 164-231) et termine son enquête par un bref exposé du matérialisme historique (pp. 237-241) suivi de conclusions critiques sur l'historisme et le matérialisme historique (pp. 242-247).

Soulignons l'intérêt des pages consacrées à Vico (pp. 52-59), à l'idéalisme (pp. 84-102), à Droysen, Burckhardt, Dilthey, Meinecke, Troeltsch, Rothacker, Croce, R. Aron et Jaspers. On connaît l'importance de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* de R. Aron pour la philosophie française. Le jugement de l'auteur sur cette œuvre est particulièrement nuancé et met bien en valeur ses mérites. Dans son large exposé de l'historisme, l'auteur utilise, entre autres, *Entstehung des Historismus* de Meinecke, œuvre capitale. Nous n'avons relevé que deux « exécutions sommaires », celle de Rousseau (p. 72) et celle de Husserl (p. 182). Pour ce dernier, le lecteur consultera avantageusement le très bel article de P. Ricœur sur *Husserl et le sens de l'histoire* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1949, pp. 280-316).

Quant à l'essai personnel, *L'homme dans l'histoire*, les problèmes y sont groupés sous les titres suivants : *Individu et communauté* (avec les notions de génération, masse, peuple, états et culture), *L'homme et son milieu, Lois et liberté en histoire, Pluralité et unité en histoire.*

Le lecteur qui s'intéresse à l'œuvre immense de A. Toynbee, dont les conclusions synthétiques sont depuis peu accessibles en français, sera heureux de voir M. Bellon en tenir compte sans en voiler les difficultés. Enfin quelques pages fort mesurées présentent la réponse de la métaphysique (pp. 340-348) et esquissent le thème « Dieu dans l'histoire » (pp. 349-356). Le ton modeste qu'y prend l'auteur ne froissera pas les historiens de métier car il s'est assez étendu sur l'extrême complexité des problèmes soulevés au cours même de son essai pour qu'on ne l'accuse pas d'outrer les prétentions du métaphysicien. Soulignons enfin la présentation très soignée de ce volume dont la lecture est passionnante dans la crise de croissance de la civilisation à laquelle nous participons. Cette œuvre nous aidera à prendre du recul. Aussi lui souhaitons-nous d'être traduite.

J. Gilbert, S. J.

G. Grua. — *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Section Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., 548 p. Prix : 1.800 frs.

Préparé par les deux tomes des *Textes inédits* publiés par lui en 1948, l'auteur nous présente une encyclopédie leibnizienne infiniment précieuse pour l'auteur de monographies plus synthétiques. Il n'a négligé aucune indication pour

reconstituer les antécédents de chaque notion reprise par Leibniz et les approximations successives des formules dont il est enfin possible de fixer le degré d'originalité. L'information de Leibniz tant sur les « classiques » que sur les contemporains scolastiques catholiques et protestants apparaît extraordinaire. De ce point de vue, le premier chapitre consacré à *l'être commun possible* complète admirablement *L'Être et l'Essence* de M. E. Gilson où le cas de Leibniz n'avait pas été examiné. Ces sondages multipliés ont permis moins de trouver des sources que de mesurer l'originalité de notre auteur. Celle-ci se marque souvent par le sens personnel imposé à des formules connues. Pour l'ensemble comme dans le détail, la précocité et la constance de la pensée s'affirment. S'il y a variation, c'est le plus souvent par développement homogène d'un germe au sens newmanien. Rarement portent sur des points importants des changements déclarés comme la série des recherches sur la substance. Le plus souvent progresse seulement l'expression plus explicite et plus prudente à la fois et devenue tantôt plus originale, tantôt habile à utiliser les termes techniques d'abord rejetés. Cette continuité fait présumer la cohérence. Les perspectives diverses des critiques se concilient assez facilement parce que l'inventeur a relié ingénieusement et fortement ses diverses propositions quand il ne les déduisait pas les unes des autres.

Il faut bien reconnaître certaines ambiguïtés qui altèrent non la continuité de la doctrine mais sa valeur systématique. L'infinité de Dieu semble parfois seulement supériorité de degré mais des corrections interviennent : Dieu est parfait, cause ou raison des choses, source des possibles. Mais l'intelligence divine est-elle témoin, lieu ou source des essences? La doctrine de la grâce hésite parfois entre grâce naturelle et surnaturelle. Enfin et surtout, on voit mal ce que l'existence ajoute à l'essence. Quant à la vérité du système, l'auteur prenant comme critère l'accord avec les faits, principalement avec l'expérience d'un monde varié et la révélation chrétienne, et supposant avec Leibniz un Dieu parfait auteur commun de ces données, nous voyons l'ambition extrême de la raison porter à torturer les deux sortes de faits pour les simplifier et les aligner dans un cadre nuancé et souple mais encore trop simple pour eux, donc anthropomorphique puisqu'il généralise sans correction suffisante l'exemple humain.

La difficulté principale concerne le postulat fondamental, la priorité de l'essence univoque et ses conséquences. L'essence est l'origine de l'existence : le principe de raison explique donc l'expérience sans pouvoir en être démenti. Non seulement Leibniz prend plus à la lettre que Suarez et Scot lui-même la priorité de l'être commun possible, objet de la métaphysique, et autant que Descartes le progrès du simple au complexe, du général au spécial, mais il lie les deux thèses en passant du possible à l'actuel, d'abord en Dieu, ensuite dans le monde le meilleur. L'univocité, à peine atténuée par une analogie réduite à une gradation, autorise l'établissement de lois universelles, imposées à Dieu même, sans assez tenir compte de la diversité des choses et de la primauté de Dieu. La continuité rend malaisée la coupure entre animaux et esprits, même entre esprits créés et Dieu. De l'ontologie univoque résulte l'universalité de la jurisprudence conforme à la nature de Dieu comme de l'homme : il n'y a qu'une distinction de degré entre la manière dont les hommes sont justes et dont Dieu l'est. N'oublions pas que Leibniz a surtout discuté les doctrines nominalistes, celles de Descartes, Hobbes et Spinoza et non celle de saint Thomas, plus modeste dans ses prétentions « explicatives » et qu'il n'a sans doute pas assez connue. C'est donc par réaction que le besoin d'intelligibilité et le souci religieux d'un Dieu aimable ont confirmé sa manière d'assimiler Dieu à l'homme : ni simple témoin ni tyran capricieux mais sage architecte et bon prince ou mieux père, toujours exerçant en géomètre l'art combinatoire. Images les plus hautes peut-être, mais prises trop au sérieux et comme telles ne respectant pas assez la transcendance du Créateur.

Pour les vérités religieuses démontrables, Leibniz cherche leur preuve avec tant d'ardeur, la propose si triomphalement parfois comme manifeste qu'il est souvent malaisé de discerner s'il cherche le prestige d'une confirmation théologique pour une thèse d'origine toute rationnelle, ou si sa raison a trouvé sa première inspiration dans la foi, selon la méthode augustinienne de la *fides quaerens intellectum*. Dans des cas privilégiés, l'expérience se joint à l'intelligence

philosophique, ainsi pour l'amour de la Beauté divine et le bonheur de la contemplation dès ici-bas. La ferveur de Leibniz pour le « Dieu des philosophes » l'emportait sur son respect jamais démenti, mais froid, pour la rédemption chrétienne.

En conclusion, un mot sur l'originalité de cette monumentale étude. Jusqu'ici on avait souvent étudié chez Leibniz la justice divine en ignorant ses travaux juridiques ou, à l'inverse, les monographies sur Leibniz juriste exagéraient parfois l'emprise du droit sur la philosophie devenue son auxiliaire. Selon l'auteur, les plans d'études, à toute époque, commençant par la métaphysique et la logique, la jurisprudence doit demander ses prémisses à ces disciplines dont l'omission la mutilerait dans ses bases. La démonstration semble exhaustive.

J. Gilbert, S. J.

G. Fischer — *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant.* Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers. Coll. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, V. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 15 cm., XVI-260 p.

L'auteur étudie principalement le *Handbuch der christlichen Moral* (1817) et accessoirement l'œuvre la plus connue *Über Erziehung für Erzieher* (1807) voulant ainsi rendre justice à la personnalité de Sailer (1751-1813) qu'on considère trop exclusivement à partir de son traité sur l'éducation. Appliquant au traité de morale la méthode génétique, il s'efforce d'en déterminer les sources par les citations tant implicites qu'explicites et établit ainsi l'influence prépondérante de la morale et de la philosophie de la religion de Kant. Cette influence est telle que sans elle cette œuvre serait pratiquement incompréhensible et que la théorie de l'éducation elle-même en est éclairée d'un jour nouveau. Pour Sailer, Kant est vraiment « le philosophe » malgré l'importance que nous serions tenté d'attribuer à la morale de Fichte ici tout à fait subordonnée à celle de Kant. Mais Kant n'est pas seulement traité comme l'adversaire par excellence. Son influence est positive : il faut reconnaître qu'avec lui les problèmes de la morale ont été posés d'une manière toute nouvelle. Cette problématique moderne doit servir à donner un nouveau fondement à l'exposé de la doctrine chrétienne classique et à y distinguer les questions essentielles des autres. Fermement assuré que la foi et la raison ne peuvent se contredire, Sailer, pourvu d'un rare tempérament d'éclectique, fait un choix judicieux dans les positions kantiennes. Il sait que Kant n'est pas la vérité. L'auteur estime qu'aujourd'hui même on ne peut déceler dans l'œuvre de Sailer un seul endroit où la fidélité à Kant l'emporte sur le souci de la vérité. Après cette étude, on ne pourra plus considérer cette œuvre ni comme purement antikantienne — comme on l'a souvent fait jusqu'ici à cause d'une étude insuffisante des sources — ni comme kantienne. La position de Sailer est infiniment plus nuancée. Le génie du philosophe de Koenigsberg ne doit pas empêcher de rejeter sa morale considérée comme un tout. Remarquons que, pour répondre à Kant, Sailer se sert davantage de l'Ecriture Sainte que de la scolastique. Son talent n'était d'ailleurs pas celui d'un spéculatif vraiment créateur, mais son jugement très sûr et très serein. Son œuvre contribua à faire sortir la culture catholique allemande de l'isolement dans lequel elle s'était confinée depuis la Réforme. Ses dons d'écrivain joints à l'exacte connaissance de l'œuvre de Kant et de son esprit firent pénétrer son œuvre dans les milieux non catholiques qui avaient si profondément subi l'influence du kantisme. Elle y trouva parfois plus de lecteurs que dans le public catholique et contribua à y faire tomber des préjugés séculaires sur la doctrine de l'Eglise.

L'auteur a fait précéder sa démonstration d'une large introduction (pp. 1-60) dont la première moitié intéressera même ceux qui ne peuvent étudier le détail de la morale de Sailer. Il y retrace avec beaucoup d'érudition l'état d'esprit et les composantes culturelles des années 1780-1830, situe la personnalité de Sailer dans le catholicisme allemand, puis la signification de Kant pour la conscience de cette époque et la prise de position de l'Allemagne catholique à l'égard de la philosophie de Kant.

J. Gilbert, S. J.

P. Asveld. — *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.* Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, 11. Louvain, Nauwelaerts, 1953, 24 × 17 cm., x-246 p. Prix : 135 frs.

La publication en 1907 des travaux de jeunesse de Hegel a été une révélation, elle a contribué à une compréhension plus exacte de la *Phénoménologie* et permis de retrouver les origines concrètes de sa philosophie. Jusqu'à l'âge de trente ans, Hegel s'est placé au point de vue du théologien. C'est donc dans cet esprit qu'il fallait mener cette première monographie en langue française sur les œuvres de jeunesse pour les éclairer à la lumière des doctrines théologiques dans lesquelles Hegel a été formé et contre lesquelles il a voulu réagir et circonscrire ainsi l'origine et le sens de thèmes hégéliens d'une importance capitale. L'auteur étudie successivement les années de formation scolaire à Stuttgart et Tubingue (1770-1793), la période de Berne (1793-96) et celle de Francfort (1797-1800). Dans la seconde période, on étudie la correspondance de Hegel et de Schelling qui est d'un vif intérêt. La troisième période s'achève par un parallèle capital entre l'idéal religieux de Hegel et celui de Fichte. Hegel a d'abord découvert la structure dialectique dans l'analyse des problèmes religieux, d'où il l'a ensuite étendue aux autres aspects du réel, à commencer par les phénomènes d'ordre spirituel. Il est un *Geistesempirist* de première force, un analyste patient de toutes les structures de l'esprit, individuelles et surtout collectives. Si la dialectique hégélienne de l'époque de la maturité présente une certaine allure tragique, c'est parce qu'elle s'est formée dans la réflexion sur des problèmes humains où les termes de séparation, d'opposition, d'aliénation, connotent lutte et douleur, et où la réconciliation, la sublimation des oppositions est joie retrouvée.

Selon l'auteur, les deux termes à réconcilier sont non l'homme et Dieu, mais l'homme et ce que celui-ci doit devenir. Dieu est celui en qui les membres de l'antinomie doivent trouver leur réconciliation, bonne ou mauvaise, vraie ou simplement pensée. Que le jeune Hegel ait abandonné l'idée d'un Dieu personnel ressort clairement de la correspondance avec Schelling et des travaux de la période de Francfort. Lorsque Hegel reprenait à l'Ecriture la formule que Dieu est esprit, il voulait réagir contre une manière *chosiste* de comprendre l'Absolu ; c'était l'occasion d'exprimer sa conception de la totalité divine, qui devait devenir celle de l'identité absolue, puis, dans la *Préface* de la *Phénoménologie,* celle de la substance qui est essentiellement sujet ou de l'Absolu qui est Esprit. Le concept hégélien d'esprit est le guide le plus sûr parmi tous ceux qui relient les travaux de jeunesse aux écrits de la maturité.

L'abandon du théisme et de tout rapport moi-toi au profit du panthéisme amena dans l'attitude religieuse de Hegel et dans sa conception de la liberté des changements profonds mais ceux-ci n'ont pas empêché notre auteur de se trouver placé devant l'antinomie de l'Absolu et de la liberté. Hegel se contente d'affirmer comme allant de soi la réalité des deux termes. C'est l'activité libre qui engendre l'histoire, et cependant, d'une manière mystérieuse, et en se servant même des échecs apparents, l'Absolu la conduit immanquablement vers sa fin, qui est l'Esprit absolu ou la reconnaissance de l'homme par l'homme.

Hegel a cru pouvoir dégager *post factum* la manière dont l'Absolu s'est servi de la liberté humaine pour arriver à ses fins. C'est la philosophie hégélienne de l'histoire dont l'auteur suit de près la naissance pour en mieux dégager le sens précis. L'étude du milieu théologique s'est révélée ici particulièrement éclairante. Le caractère *historique* de la philosophie hégélienne, la manière dont elle introduit l'histoire au cœur même de la métaphysique, vient en droite ligne de la théologie chrétienne. Le propre de la conception hégélienne de l'histoire réside surtout dans le rôle positif et médiateur qu'elle accorde à la négativité, au malheur de la conscience, à l'aliénation. De ce qu'il n'avait d'abord ressenti que comme un *malheur* de la conscience, Hegel a fait la condition et la loi du développement de la vie spirituelle, et il s'est ensuite servi des schèmes ternaires qui régissent ce développement pour exprimer tous les aspects du réel, aboutissant de la sorte à une philosophie entièrement bâtie sur le modèle d'une conception tragique de la liberté.

En conclusion, l'étude de la jeunesse de Hegel nous permet de mieux comprendre la place considérable que l'idéalisme allemand accorde aux valeurs reli-

gieuses, en particulier, chez Hegel, le rôle important que les concepts religieux jouent dans l'œuvre de la maturité. Dans le système comme dans les travaux de Francfort, la doctrine chrétienne ne possède plus qu'une valeur symbolique ou « mythique ». Elle exprime au niveau de l'entendement et de la *Vorstellung* des vérités d'ordre philosophique. La vie religieuse de l'homme est conçue non sur le type de relations entre un moi et un toi, mais comme la prise de conscience, en soi-même et dans le monde, de l'Acte — de la Vie, de la Raison — qui s'y développe et auquel tout participe. L'auteur estime cependant que si on aurait tort de faire de l'Absolu hégélien un Dieu personnel, il serait tout aussi illégitime de lui enlever toute transcendance verticale, comme le fait A. Kojève, au point d'aboutir à une divinisation brutale de l'homme.

Point d'aboutissement et de synthèse de l'évolution religieuse du XVIII[e] siècle, les écrits de jeunesse nous introduisent au cœur même de l'histoire de la théologie protestante allemande. On ne peut assez souligner le mérite de l'auteur d'avoir mené à bien avec une clarté et une conscience remarquables une tâche ardue dont l'importance apparaît assez par les conclusions que nous venons d'esquisser.

J. Gilbert, S. J.

E. Cassirer. — *The Platonic Renaissance in England*. Trad. J. P. Pettegrove. Edimbourg, Nelson, 1953, 18 × 13 cm., VIII-208 p. Prix : 15 sh.

Cette traduction de l'œuvre classique de Cassirer a été établie par un de ses disciples d'Oxford en 1933-1934. Elle fut lue et approuvée par l'auteur avant sa mort en 1945. L'empirisme est un trait si caractéristique des philosophes classiques anglais que des figures comme celles de Henry More, John Smith, Cudworth et Whichcote — les platonistes de Cambridge — n'ont pas été étudiées dans leur propre pays comme elles le méritaient. Cassirer découvrit avec étonnement que, loin de constituer une secte isolée, ces auteurs s'inscrivaient dans une tradition séculaire et que leur influence s'était exercée sur l'esprit moderne par d'autres personnalités mieux connues et en particulier par Shaftesbury. L'auteur étudie l'influence de l'académie platonicienne de Florence sur l'humanisme anglais (ch. 1), l'idée de religion (ch. 2) et la philosophie de la nature dans l'Ecole de Cambridge (ch. 5), sa position dans l'histoire de la pensée anglaise (ch. 3) et son influence (ch. 6), la signification de son platonisme dans l'histoire générale de la religion (ch. 4). L'avantage de cette édition anglaise est de nous restituer dans l'original les nombreuses citations des auteurs étudiés.

J. Gilbert, S. J.

Kierkegaard e Nietzsche. Scritti di E. Paci, C. Fabro, F. Lombardi, etc. Coll. Archivio di Filosofia. Milan-Rome, Bocca, 1953, 25 × 18 cm., 282 p. Abonnement annuel : Italie : 2.000 lires ; Etranger : 4.000 lires.

Ce recueil comprend les articles suivants : Kierkegaard e la dialettica della fede, Ironia, demoniaco ed eros in Kierkegaard, tous deux de E. Paci ; La dialettica della libertà e l'Assoluto de C. Fabro ; Riflessioni su Kierkegaard de F. Lombardi ; Storicità e cristianesimo in Kierkegaard de G. Masi ; Il singolo e la comunità de V. R. Bellezza (pp. 133-190) ; Husserl e Kierkegaard de P. Valori ; Il cristianesimo in Nietzsche de Moretti Costanzi ; La figura del « Freigeist » nella filosofia di Nietzsche de R. Cantoni ; Alcuni significati della necessità nel pensiero di F. Nietzsche de Santucci. On se rappellera que Kierkegaard et Nietzsche sont les « exceptions » sur lesquelles le regard du philosophe contemporain doit rester fixé selon Jaspers. C'est dire l'actualité de ces thèmes dans la philosophie contemporaine. Il faut savoir gré à M. Enrico Castelli, directeur de l'*Archivio*, de leur avoir consacré un volume aux perspectives aussi multiples. Recommandons spécialement les études de Fabro et de Bellezza.

J. Gilbert, S. J.

M.-Fr. Sciacca. — *La philosophie italienne contemporaine*. Préface

de R. Jolivet. Coll. Problèmes et doctrines. Paris, Vitte, 1953, 23 × 14 cm., 296 p. Prix : 1.500 frs.

C'est un grand service que la collection *« Problèmes et Doctrines »* vient de rendre au public d'expression française pour lequel a été écrite cette « présentation » qui fera tomber des préjugés provenant de l'évolution parallèle des tempéraments philosophiques différents de deux peuples latins. L'auteur espère contribuer ainsi à créer un climat de communication spirituelle entre des « styles doctrinaux » qui ne sont pleinement accessibles qu'à ceux qui parlent les langues qui ont servi à les exprimer et vivent en contact personnel et constant avec le milieu où ils s'élaborent. Il nous apporte précisément — autant qu'un exposé systématique — une expérience de toute la vie intellectuelle de l'Italie dans la période de l'entre-deux-guerres. Le climat des discussions y fut moins académique que dans la philosophie française. L'auteur ne se contente pas d'exposer impartialement des « doctrines », il voit évoluer la « vie philosophique » de sa patrie vers une crise qui est avant tout celle de la métaphysique. C'est le thème de l'ouvrage : la philosophie se renie elle-même au profit de disciplines de caractère pseudo-scientifique où l'empirisme de jadis ne fait que se parer de soucis positifs et de prétextes historicistes pour dissimuler son abandon des problèmes essentiels qui sont la vie même de la philosophie. Cette dissolution entraîne avec elle la ruine des valeurs spirituelles de la civilisation chrétienne. De ce point de vue, Gentile et surtout Croce sont jugés sévèrement. Mais la crise aura finalement été salutaire : une nouvelle métaphysique tend à s'édifier sur la démission de la philosophie. Le mouvement le plus vivant qui fonde les espérances de l'auteur est ce spiritualisme chrétien auquel il appartient lui-même et qu'il développe longuement (pp. 253-290).

Le lecteur étranger qui a pris dans les manuels l'habitude de ne citer que Gentile et Croce sera frappé de l'étonnante complexité des courants philosophiques italiens depuis cinquante ans. L'ouvrage examine ces courants respectivement de 1900 à 1930 et de 1930 à nos jours. Leur énumération suffira à illustrer la diversité des composantes : positivisme et phénoménisme, pragmatisme, néokantisme, diverses formes de réalisme, irrationalisme et scepticisme, idéalisme critique et néohégélien (longuement exposés pp. 99-154 et pp. 165-200), néoscolastique (pp. 155-164 et pp. 237-252), relativisme, philosophie de la science, néopositivisme et marxisme; spiritualisme chrétien. D'une lecture par ailleurs très attachante, l'ouvrage nous semble souligner à plaisir cette complexité et exiger ainsi un effort qui dépasse celui d'une simple « initiation ». A l'auteur de juger s'il devra l'élaguer dans une prochaine édition. Tel quel, le lecteur devra le relire s'il veut en tirer tout le fruit. J. Gilbert, S. J.

E. Rideau. — *Paganisme ou christianisme.* Etude sur l'athéisme moderne. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 21 × 15 cm., 256 p. Prix : 84 frs belges.

Ecrit avec autant de cœur que d'esprit, cet ouvrage comble une lacune. L'histoire de la pensée moderne et celle de la religion chrétienne ne sont plus ici juxtaposées mais confrontées dans un vibrant dialogue qui s'achève en une option décisive dans la foi au Dieu vivant ou dans son rejet plus ou moins exacerbé. Dans le sillage du *Drame de l'humanisme athée* publié par le P. de Lubac, l'auteur veut livrer à un public assez large le résultat de monographies excellentes sur les auteurs étudiés mais dont aucune ne hausse le problème au niveau où s'affrontent deux « cités ». Séduit par l'*Alternative* (p. 13-26) et la conclusion, *les lignes de l'Esprit dans le mouvement des idées,* nous n'en sommes pas moins sensibles à la possibilité d'un certain gauchissement dans la volonté de classer des noms dont la complexe grandeur dépasse souvent tous les « ismes ». Après les travaux d'un Laporte, Descartes se laisse-t-il encore réduire à un « rationaliste »? Peut-on faire rentrer sans plus un Jaspers ou un Heidegger sous la rubrique d'un « Existentialisme païen »? Jaspers — dont le nombre des œuvres traduites va croissant — ne méritait-il pas une moins brève méditation? Valéry, Gide, Saint-Exupéry, Malraux, Camus ne gagneraient-ils pas à être séparés de Nietzsche et de Sartre et groupés en un chapitre parallèle

à celui des « quatre prophètes » Péguy, Bernanos, Claudel et Mauriac? Les chapitres consacrés d'une part au « paganisme social » avec Marx, Proudhon, Comte, et d'autre part aux « penseurs chrétiens » avec Pascal, Kierkegaard, Bergson et Blondel nous paraissent les mieux réussis. Les pages sur « le thomisme et l'augustinisme contemporains » sont compréhensives pour les essais des dernières décades mais vraiment fort brèves. Au fond, tous ces groupements sont toujours un peu factices et risquent de nous voiler la personnalité des penseurs, certains aspects positifs de leurs œuvres et même de leur quête de Dieu, Dieu innommé et souvent méconnu. Qu'on se réfère au profond article de Jean Lacroix sur *le Sens de l'athéisme actuel* (*Esprit*, février, 1954, p. 167-191). Nous souhaitons qu'une nouvelle édition de cet ouvrage soit bientôt nécessaire pour répondre à l'intérêt éveillé dans un public qui ne répugne pas à un effort courageux et que l'auteur ait l'occasion d'y confronter ses vues avec celles de J. Lacroix. Le dialogue amorcé au hasard des lectures gagnera à être systématiquement mené par les deux auteurs. J. Gilbert, S. J.

SPIRITUALITE

J. Galot, S. J. — *Le Cœur du Christ*. Coll. Museum Lessianum, Section Ascétique et Mystique, n° 47. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Bruxelles, L'Edition Universelle, 1953, 19 × 13 cm., 265 p. Prix : 78 frs belges.

Pénétrer par les Evangiles et à travers eux jusqu'au cœur du Christ : telle est la magnifique tâche que s'efforcent d'accomplir tous ceux qui veulent conduire jusqu'à son véritable but l'étude des pages inspirées. Après tant d'autres commentateurs célèbres, le P. Galot n'a pas craint de s'essayer, lui aussi, à cette œuvre captivante. Mais œuvre difficile, redoutable : comment arriver à travers la diversité des quatre témoignages rendus par de pauvres paroles humaines jusqu'à cette profondeur où l'on saisit la pensée vivante du Maître, où l'on perçoit les battements de son Cœur divin? Malgré le dessein bien arrêté de s'en tenir rigoureusement au sens littéral des textes, est-on toujours certain de ne pas interpréter, de ne pas se laisser entraîner loin du soutien solide des paroles inspirées? Reconnaissons qu'aucun homme ne peut avoir la prétention de réussir à tout coup dans cette œuvre qui dépasse toujours par quelque côté notre science et nos forces humaines. Le P. Galot sera le premier à en convenir, précisément parce qu'il a eu le courage d'essayer.

Il a synthétisé ses méditations sur le cœur du Christ autour de quatre thèmes principaux : il veut montrer successivement le Cœur du Christ tourné vers le Père, épris de sa Mère, livré aux hommes. Ce troisième chapitre est, comme il convenait, le plus longuement développé : on nous montre Jésus comme le Bon Pasteur, le Bon Maître, l'Ami, le Sauveur, le Héros, le Cœur doux et humble, enfin le Cœur sacrifié par amour pour nous. Un quatrième et dernier chapitre nous conduit à contempler le Cœur du Christ comme l'image du cœur du Père.

Dans le deuxième chapitre « Cœur épris de sa Mère », une difficulté spéciale se présentait à l'auteur : l'interprétation de plus d'une parole de Jésus à l'adresse de sa Mère qui ne rend pas le son de tendresse que spontanément nous souhaiterions y trouver. On pardonnera au grand amour que tout le livre manifeste envers la Sainte Vierge les interprétations parfois discutables de certains textes.

Dans l'ensemble, on peut dire que le P. Galot a réussi à se tenir au sens littéral des textes, mieux que ne le font bien des livres de spiritualité qui s'accordent de grandes libertés dans les accommodations.

Les prêtres, les religieux et religieuses, les laïcs soucieux d'entretenir et de renouveler leur dévotion au Cœur de Jésus ne manqueront pas de trouver dans les pages du P. Galot lumière et chaleur. G. Lambert, S. J.

I. Iparraguirre, S. J. & C. De Dalmases, S. J. — *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Edicion Manual con la Autobiografia

de San Ignacio. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1952, 19 × 12 cm., XVI-80*-1076 p. Prix : 85 pes.

Ne mesurez pas à la longueur et à la sécheresse de cette recension la valeur du livre que nous devons au P. de Dalmases et surtout au P. Iparraguire. Cette édition des œuvres complètes de saint Ignace témoigne d'une extraordinaire maîtrise et suppose une patiente et minutieuse préparation qui en font vraiment une œuvre unique. Il va de soi que toutes les lettres ne sont pas publiées. On s'est borné à un choix de 156 lettres. L'introduction générale et les introductions particulières (notamment celle du P. de Dalmases à « l'autobiographie ») sont tout à fait au point. Elles donnent d'abondantes bibliographies et mettent en peu de pages sous les yeux du lecteur les résultats des recherches les plus récentes. Même pour les textes édités depuis longtemps, les notes et les introductions apportent des lumières nouvelles. Après une introduction de 80 pages sont publiés successivement « l'autobiographie » de saint Ignace (p. 1-111), les *Exercices* et les *Directoires* autographes (p. 113-252), des textes plus courts tels que la délibération sur la pauvreté et surtout le journal spirituel de 1544 à 1545 (p. 253-340), les Constitutions (p. 341-562), les règles de saint Ignace (p. 563-627), un choix de lettres et instructions (p. 629-957). Pour finir, un excellent index des matières (p. 959-1075). A Hayen, S. J.

J. DE GUIBERT, S. J. — *La spiritualité de la Compagnie de Jésus.* Esquisse historique. Ouvrage posthume. Coll. Bibliotheca Instituti Historici S. I., vol. IV. Rome, Institutum Historicum S. I., 1953, 24 × 16 cm., XL-660-VIII p. Prix : 5 $.

Cette esquisse historique devait paraître en 1940, pour célébrer le quatrième centenaire de la Compagnie de Jésus. Le T. R. P. Général, sur la suggestion d'un confrère, en avait demandé la composition. C'est le P. de Guibert qui en fut chargé. Il se mit à l'œuvre en 1935, et ne put terminer son travail qu'en 1941. Quand on voit quelle ampleur il lui a donnée, le seul étonnement qu'on éprouve, c'est qu'il ait pu en six ans mener à bon terme une pareille entreprise, même en tenant compte de la préparation lointaine que constituent ses travaux antérieurs. Il est mort en 1942, sans avoir pu retoucher son œuvre dans le sens des observations que ses amis lui avaient présentées à la lecture de son manuscrit. L'avant-propos de l'éditeur explique en toute loyauté pourquoi la publication a été retardée. Ce retard ne lui cause aucun préjudice, sa valeur étant indépendante de toute considération d'actualité.

Le R. P. a divisé son esquisse en trois parties. Dans la première, il étudie l'expérience religieuse qui transforme en apôtre et entraîneur d'hommes un soldat voué tout d'abord à la recherche de la gloire mondaine. Cette expérience s'est achevée en doctrine, l'apôtre est devenu un maître de la vie spirituelle, il a exprimé son enseignement dans les Exercices Spirituels, les Constitutions, la correspondance. Le R. P. en donne l'exposé. Il aboutit à cette conclusion, dont il a manifestement pesé tous les termes : « Service par amour, service apostolique pour la plus grande gloire de Dieu, dans la conformité généreuse à la volonté de Dieu, dans l'abnégation de tout amour-propre et de tout intérêt personnel, à la suite du Christ, chef passionnément aimé, tel semble bien être le fond essentiel du message confié par Dieu à saint Ignace au cours des faveurs mystiques dont il le combla. »

La deuxième retrace le développement historique de la spiritualité de l'ordre, elle répond à la question : comment les fils du Fondateur ont-ils reçu, conservé, transmis et fait fructifier ce message? L'auteur distingue avec soin les différents plans : action personnelle des hommes des premières générations, œuvre d'organisation du Général Aquaviva, enseignement spirituel proposé par les écrivains jésuites en Europe et dans les pays de mission, mouvements spirituels et controverses auxquels ils ont été mêlés : questions de la communion fréquente et de la dévotion au Sacré-Cœur, où ils ont rencontré les jansénistes, controverse quiétiste, etc. On notera que, par delà les œuvres littéraires, l'auteur est fort attentif à saisir les indices qui révèlent les dispositions des religieux

par rapport aux vertus de leur profession : ferveur, zèle au service de Dieu dans leurs pays d'origine et dans les missions, attachement à la vocation, transmission des traditions spirituelles de l'ancienne Compagnie, supprimée en 1773, à la nouvelle, rétablie en 1814. Il se pose la question : y a-t-il eu relâchement ou déviation au cours de ces quatre siècles?

Si la première partie témoigne d'une grande pénétration dans l'analyse et l'interprétation des documents, la deuxième suppose une information fort étendue. On croit volontiers, avec l'avant-propos, que le travail « repose sur l'examen personnel de tous les ouvrages notables qu'il rencontre ».

En admirant comme il convient cette richesse d'information, nous avouerons regretter, en plus des omissions relevées dans l'avant-propos, de ne pas voir figurer des auteurs qui, sans être à proprement parler des écrivains spirituels, n'en ont pas moins exercé une influence réelle et profonde sur la piété chrétienne de leur temps et dont l'action se continue jusqu'à nos jours. Nous pensons à Pétau, dont la doctrine sur la sanctification des âmes par le Saint-Esprit « s'impose de plus en plus, dit le Dictionnaire de Théologie catholique, à l'attention des théologiens et des auteurs spirituels ». Nous pensons aussi à Cornelius a Lapide, dont les grands commentaires tendent à ramener maîtres et fidèles à une piété inspirée par l'Ecriture Sainte. Si on en parcourt la table analytique, on voit qu'il n'y a aucun des sujets de la vie spirituelle qui n'y soit traité. Et l'index des vérités à proposer dans la prédication aux dimanches et aux fêtes principales montre qu'on peut y trouver une année liturgique. Et l'œuvre bollandienne aurait bien dû aussi être mentionnée à raison des caractères nouveaux que lui doit le culte des saints. C'eût été l'occasion de montrer que les sciences religieuses spéculatives, sans viser un but d'édification immédiate, n'en ont pas moins des résultats parfaitement reconnaissables dans la forme et même dans le fond de la prière. Le R. P. aurait repris, en lui donnant un sens tout général, le titre du plus beau livre de Gerbet « Le Dogme générateur de la piété catholique ».

La troisième partie s'attache à dégager quelques principes généraux : exercices spirituels, oraison mentale, réforme de vie et effort ascétique, rapport à la liturgie, caractère « doctrinal » d'une spiritualité « peu spéculative ». En fait, l'auteur étend à tout l'institut la conclusion qu'il avait donnée à son étude de saint Ignace. Il procède avec circonspection, préoccupé de marquer avec les nuances et les précisions voulues l'importance respective de chacun de ces éléments.

Il nous semble que dans la première et la troisième partie, il n'a pas fait la part assez large à la spiritualité d'union à Dieu, qui tient une si grande place dans un bon nombre de documents de premier ordre, comme le journal de Nadal et les écrits de saint Alphonse Rodriguez. En tout cas, page 550, nous ne voyons pas la différence qu'il indique entre Baiole et Lallemant. Il est exact que celui-ci présente bien l'oraison comme un *moyen* de réaliser la fin de la Compagnie, qui est de procurer la gloire de Dieu par la sanctification des âmes. Mais quelques pages plus loin (Troisième Principe, chapitre II, article VI, § 4), Lallemant n'hésite pas à dire que la lumière que Dieu nous donne « dispose l'âme... à être plus capable de l'union divine à quoi tout aboutit », et au paragraphe suivant, il présente l'union à Dieu comme « la fin même de toutes nos œuvres ».

L'ouvrage est écrit avec la belle sérénité dont on ne devrait jamais se départir quand il s'agit de la vertu par excellence qu'est la charité. Chemin faisant, l'auteur a rencontré des interprétations fantaisistes et des accusations passionnées. Sa longue familiarité avec le sujet lui a permis d'écarter les unes et les autres par le simple exposé de la vérité; il a réussi, sans effort, à être sévère sans être dur et, dans cette histoire monumentale, il n'y a pas une parole qui sente la polémique. On sera reconnaissant au R. P. Lamalle tout d'abord d'avoir suggéré cette histoire, puis d'avoir veillé à sa publication. Grâce à elle, on peut maintenant avoir une vue d'ensemble d'une école spirituelle qui, en accueillant toutes les leçons du passé, n'en a pas moins imprimé à la piété chrétienne il y a quatre siècles une orientation nouvelle et un élan toujours reconnaissable.

E. Dupuis, S. J.

X. Léon-Dufour, S. J. — *Saint François-Xavier.* Itinéraire mysti-

que de l'apôtre. Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 278 p. Prix : 750 frs.

C'est « la geste de la T. S. Trinité » en et par Xavier, que nous conte le P. Léon-Dufour, en ce livre du plus haut intérêt. De François-Xavier nous connaissions surtout, jusqu'à ce jour, l'épopée missionnaire; mais les ressorts intimes de celle-ci, son véritable Auteur, l'âme profonde du conquérant du Christ nous étaient trop souvent demeurés cachés. C'est précisément l'histoire de cette âme, de l'action divine en elle et par elle, que nous dévoile l'auteur de l'« Itinéraire mystique de l'Apôtre » des Indes.

Par un travail de grâce de plus en plus intime, la T. S. Trinité a daigné mettre son emprise grandissante sur Xavier. Elle l'a peu à peu transformé en Jésus, imprimant dans sa personne et dans sa vie la configuration au divin Crucifié, unique Sauveur du monde. L'Esprit de Jésus s'est façonné en lui un instrument entièrement docile à son action, *amoureusement passif* sous elle.

Grâce à divers documents et lettres de Xavier lui-même, à des témoignages de ses contemporains, nous assistons aux phases successives de cette œuvre divine en l'âme de l'apôtre. Dieu se l'attire et se révèle toujours plus intimement à lui; Il lui découvre dans une lumière croissante son néant et son impuissance personnelle radicale, mais en même temps Il l'éduque à une confiance absolue en Lui. Il se fait entrevoir, expérimenter comme l'unique principe fécond de son apostolat. A travers l'action directe de Dieu en son âme et le jeu des événements quotidiens, Xavier perçoit, dans une clarté de plus en plus évidente, qu'il ne peut faire fond ni sur lui ni sur les autres, que pour éliminer le péché des hommes, il doit se purifier des siens, que l'unique loi d'une authentique efficacité apostolique est : Dieu seul en et par l'apôtre. « Se laisser faire par Dieu », « ré-agir selon les manifestations toujours renouvelées de Dieu » : telle est la condition fondamentale d'un apostolat surnaturel. « Non point inertie grandissante, mais réponse à tout indice de la volonté du Seigneur, sous quelque forme qu'elle se présente : événements, exigences du prochain ou requêtes de l'Esprit, avant tout obéissance. Il ne s'agit pas d'abord de choisir telle ou telle forme d'activité, il faut avant tout être perméable au moindre signe, souple à chaque instant, car l'initiative vient du Seigneur » (p. 257). Ces lignes de l'épilogue expriment très heureusement le message toujours actuel — et combien! — de François aux apôtres quels qu'ils soient. L'apôtre n'est que l'instrument du Seigneur : aussi doit-il laisser le Seigneur agir en lui et à travers lui, être *activement passif,* sous son emprise. Tout son effort — sa collaboration personnelle à l'œuvre divine de la rédemption des âmes — doit tendre à s'établir toujours plus — dans la mesure des prévenances divines — dans cette *passivité active* vis-à-vis du Seigneur. Son regard et son cœur doivent être constamment tournés vers Lui pour saisir ses moindres indications et s'y conformer. Les recettes apostoliques, les œuvres mêmes — pour nécessaires qu'elles soient — doivent être dépassées : ce qui importe le plus à l'apôtre qui veut assurer la fécondité de son ministère, c'est sa dépendance personnelle vis-à-vis du Seigneur.

Tel est l'essentiel du message de Xavier aux apôtres de tous les temps. L'intérêt captivant de ce livre, c'est de voir ce message se dégager de la *vie* même de Xavier, d'un Xavier *vivant* aux prises avec le Dieu *vivant.* Nous saisissons sur le vif les purifications progressives auxquelles Dieu soumet — pour les élargir et les approfondir — la sensibilité et le cœur de François. Nous voyons comment le nonce apostolique et le supérieur conçoivent l'autorité. Nous sommes témoins des luttes, des souffrances, des déceptions du missionnaire. Nous l'accompagnons dans sa recherche, son accueil, son accomplissement de la volonté divine. Nous assistons aux combats qu'il doit livrer contre Satan, nous entrons dans sa solitude toujours plus profonde. Nous pénétrons dans les profondeurs de son âme assoiffée de Dieu et des âmes, brûlant de donner au Christ les Indes, le Japon et la Chine.

Permettre l'accès dans l'intimité même de l'âme de Xavier, tel est le grand mérite de ce livre. Sa lecture est parfois un peu dure; mais pas un instant elle ne cesse de passionner. Les apôtres d'aujourd'hui y trouveront réponse à plus d'un problème qu'ils se posent. Surtout Xavier les mettra « en tentation de se laisser faire par Dieu ». C'était le souhait de l'auteur en composant son livre. Il y a parfaitement réussi.

J. Delcuve, S. J.

J. Dagens. — *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*. Paris-Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1952, 23 × 14 cm., 210 p.

Pour faire comprendre ce qu'est cette *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, rien de mieux que de laisser parler surtout l'auteur lui-même, tel qu'il l'a fait dans sa Préface : « Notre but a été d'éclairer les origines de la spiritualité française du XVI[e] siècle ». Le point de départ est 1501. C'est que pour l'époque antérieure on dispose d'excellentes bibliographies qui ne sont autres que les répertoires d'incunables. Le point d'arrivée : 1610. C'est qu'en 1608 paraissait l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, qui réalise définitivement l'autonomie de la littérature spirituelle française vis-à-vis de ses devancières et particulièrement de ses sources latines. L'ordre du répertoire est chronologique : année par année. En chaque année, après un court rappel des événements principaux susceptibles d'avoir influencé la littérature spirituelle française, deux parties : dans la première, qui contient en somme les *subsidia* « nous avons cité les éditions bibliques et les publications techniques sur la Bible, les éditions des auteurs anciens, les éditions des Pères de l'Eglise grecque et latine, les écrits des scolastiques ». Quant à la seconde partie, qu'on pourrait appeler le répertoire proprement dit, elle « note les ouvrages contemporains ou de date relativement récente » et, en principe, du moins les seuls auteurs catholiques. Mais à vrai dire, qu'entendre sous ce nom de « littérature spirituelle » ? Question fort délicate car en spiritualité les genres littéraires sont malaisés à délimiter. « Il nous a paru bon d'admettre dans notre bibliographie toutes les œuvres de quelque importance... en plus des ouvrages ascétiques et mystiques, les recueils de sermons et les rhétoriques chrétiennes, les traités de pédagogie chrétienne, de politique chrétienne, les livres des moralistes, et enfin les ouvrages d'apologétique ». On le voit, le choix est large, mais se défend sans peine aux yeux de celui qui veut fournir un travail sérieux de recherche et d'étude. C'est à ceux-là surtout, en effet, que la bibliographie de M. Dagens rendra service. Mais elle découragera les bibliothécaires... même ceux des grandes bibliothèques, chargés de leur fournir ces éditions des XV[e] et XVI[e] siècles devenues presque introuvables... Aussi aurions-nous aimé que M. Dagens, poursuivant sur son effort de documentation si méritoire, voulut bien citer, en plus des éditions parues jusqu'en 1610, la meilleure ou du moins une bonne édition moderne accessible, cela évidemment dans la mesure où il en existe. Son labeur en eut été plus long sans doute, mais le rendement de sa bibliographie aussi d'autant plus efficace. Ceci soit dit sans vouloir rien enlever au mérite du répertoire proprement dit, qui n'a pas la prétention de tout citer, mais bien ce qui est important, et de ce fait, assure la solidité du fondement sur lesquel s'appuiera toute histoire tant du devenir (XVI[e] siècle), que du premier épanouissement de la littérature spirituelle française (début du XVII[e] siècle).

Ch. Martin, S. J.

P. Eyckeler, Montfortain. — *Le Testament de saint Louis-Marie Grignion de Montfort. Etude historique*. Maestricht, E. Van Aelst, 1953, 24 × 17 cm., XII-212 p.

Si l'on osait schématiser une histoire qui demande aujourd'hui à celui qui en parle beaucoup de doigté, on pourrait dire : Gabriel Deshayes (1767-1841), avant d'être élu supérieur général des Montfortains et des Filles de la Sagesse, « fonde », entre autres congrégations, des Frères de l'Instruction chrétienne ou Frères du Saint-Esprit, qui s'appellent, eu égard au nom de baptême de leur « fondateur », les Frères de Saint-Gabriel. Quarante-sept ans après la mort de Deshayes, un chapitre général des Frères, suivant la formule de Laveille et Collin (p. 575), « reconnaît publiquement Grignion de Montfort comme le fondateur de l'Institut ». C'était en 1888, l'année de la béatification de Grignion. La Compagnie de Marie, qui sembla tout d'abord agréer cette paternité, s'insurgea dans la suite. Depuis lors, à titre officiel et déjà auparavant à titre officieux, c'est la lutte entre la thèse « gabriéliste » et la thèse « montfortiste » : biographies, mémoires, pamphlets, textes falsifiés, tronqués ou laissés dans l'ombre, accusations, rétractations...

Quoi qu'il en soit, les plus humbles comme les plus hautes autorités prennent position. Des biographes de renom, comme Mgr Laveille et Ch. Collin (*G. Deshayes,* Paris, 1924; Mgr Laveille, *Le Bx Louis-Marie Grignion de Montfort,* 2e éd., Paris, 1916), ou G. Bernoville (*Grignion de Montfort, apôtre de l'école, et les Frères de Saint-Gabriel,* Paris, 1946) sont « gabriélistes »; le cardinal Tisserant a longuement écrit dans le même sens (*Luigi-Maria Grignion de Montfort. Le Scuole di Carità e le Origini dei Fratelli di San Gabriele,* Rome, 1943, et *Le testament de S. Louis-Marie Grignion de Montfort,* dans les *Analecta Bollandiana,* t. 67 (= *Mélanges Peeters,* II), 1950, p. 464-474). Le premier biographe de Deshayes, F. Laveau (Vannes, 1866) et la *Positio super famam* de Grignion en 1841 ne s'étaient pas embarrassés de ces questions. Mgr Crosnier a défendu autrefois la thèse « montfortiste » en deux gros volumes.

Le problème a pris un tour plus aigu à l'occasion du procès de canonisation de Grignion. La section historique de la Congrégation des Rites posa nettement le dilemme : *Nova inquisitio super dubio : an B. Ludovicus M. Grignion historice haberi possit uti Fundator... Fratrum instructionis christianae a S. Gabriele.* La réponse, éditée en 1947, année de la canonisation, est négative. La discussion cependant continue. Elle est de plus en plus circonscrite autour de l'interprétation des phrases du testament du saint, qui parle d'écoles charitables tenues ou à tenir par *ses* et *des* frères.

Le Père Eyckeler, le spécialiste le mieux informé de l'histoire et de la pensée montfortaines (voir son *De heilige Montfort,* Maestricht, 1947), étudie avec un luxe inouï de détails et d'arguments chaque paragraphe et chaque mot même du testament, qu'il replace avec soin dans son cadre historique et psychologique. Déjà, Th. Ronsin et J.-M. Le Bail, respectivement supérieur général et procureur général de la Congrégation de Marie, avaient répondu à nombre de critiques et de questions (*Le Bx de Montfort et les écoles charitables. Le P. G. Deshayes et les Frères de S. Gabriel,* Rome, 1943, pro manuscripto). Le Père Eyckeler apporte des documents nouveaux et importants, qui retiendront l'attention. Son argumentation est sérieuse et de nature à ne blesser personne, en une controverse qui éveille tant de susceptibilités.

Les spécialistes de l'histoire religieuse auront intérêt à connaître cet ouvrage, dont il faut malheureusement regretter les trop nombreuses coquilles typographiques, dues sans doute à un imprimeur malhabile à manier le français. Puissent les historiens, à la lecture de ces incidents qui se prolongent, prendre la détermination rigoureuse de publier leurs textes *in extenso* et de les commenter sans passion ni souci d'apologétique. Ils éviteront à leurs descendants de pénibles querelles.

André Rayez, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

THÉOLOGIE

R. Sineux, O.P. — *Initiation à la théologie de saint Thomas d'Aquin.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1953, 21 × 13 cm., xiv-852 p. Prix : 200 frs belges. — Les volumes de saint Thomas ne sont lus que par une élite. Le P. Sineux s'est assigné pour tâche de faire connaître à un public plus large la doctrine de la Somme Théologique. A cet effet, il condense et présente en termes simples et clairs cette doctrine, en suivant d'ailleurs le plan même de saint Thomas. Cet exposé catéchistique, volontairement dépouillé des méthodes et expressions trop techniques des spéculations théologiques, contribuera à diffuser, à vulgariser la pensée du Docteur angélique. Il est agréable à lire et facile à consulter. — J. G.

J. A. M. Micklinghoff, O.P. — *Openbaring en geloofsgenade.* Nimègue, Centrale Drukkerij, 1952, 24 × 16 cm., xx-240 p. — Il faut chercher, dans cette thèse, moins une construction systématique suivant un plan déterminé, qu'un essai en vue de revaloriser certaines positions traditionnelles concernant la foi. Tout en évitant avec soin le rationalisme théologique, la tendance de l'auteur est nettement intellectualiste, comme en témoigne entre autres le chapitre quatrième. Dans ce livre, qui ne brille pas par excès de clarté, certaines

parties ne manqueront pas de piquer l'intérêt du lecteur. Ce sont, par exemple : la certitude définie en termes d'identité (p. 197-204), l'objet de la foi qu'il faut considérer non d'abord comme une doctrine révélée sur Dieu, mais comme Dieu même (p. 228-231) ; la perception immédiate, dans la foi, de la réalité de Dieu, perception qui est un acte de toute la personne (p. 222 et suiv.). On regrettera que l'auteur n'ait pas fait corriger le texte français des pages où il résume sa pensée. Celui-ci est offert au public en une langue presque inintelligible. — F. T.

L. Stefanini. — *La Chiesa Cattolica.* 2e édit., Brescia, Morcelliana, 1952, 24 × 16 cm., 326 p. Prix : 1.000 lires. — Ce n'est pas seulement l'histoire, mais, à propos de celle-ci, c'est toute la dogmatique de l'Eglise qui nous est offerte ici. Parlant des luttes doctrinales, par exemple (p. 48-91), la question du primat de la foi et des éléments constitutifs de celle-ci est reprise et éclairée par toute la tradition. Ou encore : à propos de la spiritualité, le problème de l'action et de la contemplation sont repensés à la lumière de l'histoire (p. 92-103). Un appendice de cette seconde édition s'étend sur l'activité des deux derniers papes. L'édition de 1943 n'avait pu, vu les circonstances, que retracer sommairement l'activité de Pie XI sur le terrain diplomatique. Et, à l'époque de cette première édition tant d'encycliques importantes de Sa Sainteté Pie XII n'avaient pas encore vu le jour. Ce que l'auteur s'attache à souligner, dans cette étude, c'est le miracle permanent de l'Eglise, contre qui des difficultés toujours aussi violentes et aussi variées se sont dressées, au cours des siècles, et se dressent encore aujourd'hui, et qui sort de ces luttes, victorieuse toujours. — F. T.

N. Öry, S. J. — *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae.* Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Cherii, Editr. Fiamma del S. Cuore, 1952, 24 × 17 cm., 124 p. Prix : 700 lires. — L'intention de l'auteur avait été d'abord d'analyser toute l'ecclésiologie du cardinal Pázmány. Vu l'abondance des matières, il s'est borné aux notes de l'Eglise. Trois parties divisent cette thèse : une brève étude historique et philologique des œuvres ecclésiologiques de Pázmány ; un exposé analytico-critique des notes de l'Eglise telles que nous les livrent et les opuscules de jeunesse, écrits en latin et les travaux de l'âge mûr rédigés en hongrois ; une étude serrée enfin des sources dont se servit Pázmány, dans le but de déterminer l'originalité à la fois et l'influence de sa doctrine de l'Eglise. L'auteur ne cache pas son admiration pour celui qu'on a appelé le second apôtre de la Hongrie. Il conclut en faisant remarquer que Pázmány avait, bien avant l'époque de Richelieu, montré l'efficacité de l'argument de prescription et qu'il avait déjà découvert, dans la note de catholicité, l'aspect dynamique dont le Père de Poulpiquet réussit à montrer toute l'importance. — F. T.

E. Mura. — *L'humanité vivifiante du Christ.* Paris, Vitte, 1951, 19 × 12 cm., 324 p. — Après avoir situé la place, le rôle et le mode de causalité du Christ dans l'effusion de la vie surnaturelle, l'auteur nous montre dans l'union au Christ par la communion à ses mystères, le moyen par excellence de sainteté. « Car chacun des mystères du Christ, chacune de ses démarches, sont devenues pour nous source de vie et de grâce » (p. 7). A la clarté de l'humanité vivifiante du Christ, l'auteur étudie dans notre vie le rôle des vertus théologales, de la liturgie, des sacrements, et spécialement de l'Eucharistie. Mais dans l'économie du salut, la Vierge est unie au Christ. L'auteur détermine son rôle exact par rapport à Jésus. Enfin, un chapitre intitulé : « Charité fraternelle et apostolat » nous montre leur exercice en étroite dépendance de l'action du Christ en nous. A la fin de chaque chapitre, se trouvent des textes à méditer, empruntés à l'Ecriture Sainte et à la doctrine des maîtres spirituels. Livre dont la lecture et la méditation se recommandent à tous ceux qui désirent approfondir un peu les insondables richesses du Christ et Le laisser vivifier toute leur vie. — J. D.

E. Peterson. — *Le livre des anges.* Trad. Cl. Champollion. Préface de J. Daniélou. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 140 p. Prix :

48 frs belges. — Cet ouvrage s'assigne pour but de montrer dans la liturgie une participation à la louange angélique, et il s'appuie principalement sur la liturgie de la Jérusalem céleste telle qu'elle est décrite par l'Apocalypse. En vertu de cette participation, l'auteur affirme que le culte liturgique met l'Eglise en rapport avec le monde politique. En outre, les anges sont à l'origine de la vie mystique de l'Eglise. Secondairement aussi, il y a une participation des anges au culte de l'Eglise, notamment aux sacrements. Ici se poserait une question : étant donné que l'acte essentiel du culte est la Messe, le centre de la liturgie doit-il être placé dans la louange angélique ou dans les actes du prêtre accomplis sur la terre? Mais l'auteur songe surtout à la psalmodie des moines, qu'il découvre semblable, même par l'absence de polyphonie et d'instruments de musique, aux chœurs angéliques; c'est surtout dans cette perspective du chant monastique que la liturgie apparaît comme une participation au culte des anges et une réplique terrestre de ce dernier. — J. G.

A. Stainier. — *Et Son Règne n'aura pas de fin...* Le Christ. Sa Royauté. Son Royaume. Publié à l'occasion du XXV[e] anniversaire de l'encyclique « Quas Primas ». Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 19 × 13 cm., 238 p. Prix : 75 frs belges. — Avec clarté d'esprit M. l'Abbé Stainier expose la doctrine du Christ-Roi, et avec enthousiasme il en exalte la beauté. Souhaitons que cet exposé, dont le développement suit les principes exposés dans l'encyclique « Quas primas », fasse comprendre aux chrétiens le sens de la royauté du Christ, leur fasse découvrir et apprécier la vision du monde qu'elle implique, et les entraîne à vivre suivant cette doctrine, à pratiquer ces « devoirs envers le Christ-Roi » définis en fin du volume. — J. G.

I. Kologrivof. — *Le sacrement d'unité et de vie.* Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1954, 20 × 13 cm., 64 p. Prix : 24 frs. — Ce livre est adressé aux hommes et aux jeunes gens, car l'auteur veut montrer que le sacrement de l'Eucharistie convient particulièrement à une piété virile. Aussi souligne-t-il, très heureusement, l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie et la participation du chrétien à ce sacrifice. Dès lors ce sacrement peut être vraiment appelé celui de l'héroïsme viril. — J. G.

Fr. L. Filas, S. J. — *Joseph and Jesus. A Theological Study of their relationship.* Milwaukee, Bruce Publish. Cy, 1952, 22 × 14 cm., xii-180 p. Prix : 3,50 $. — Quelle est la nature de la paternité de saint Joseph et quel en est le fondement? C'est le problème auquel veut répondre ce livre, après une investigation historique qui va de l'Ecriture à l'époque contemporaine. Saint Augustin avait déjà déclaré que la paternité de saint Joseph se fondait sur son mariage virginal avec Marie, et c'est la doctrine que reprend l'auteur, en la développant et en la précisant. Cette doctrine implique que la paternité de saint Joseph comporte tous les éléments de la paternité humaine, à l'exception d'une contribution à la génération physique. Saint Joseph est donc plus qu'un « père légal » ou un « père nourricier »; le titre le meilleur qu'on puisse lui donner est celui de « père vierge » ou « père virginal » de Jésus. Cette bonne étude théologique détermine ainsi la portée du rôle de saint Joseph dans le mystère de l'Incarnation. — J. G.

J. Pinsk. — *L'espérance de la gloire. Spes gloriae.* Essais sur la Gloire de Dieu dans le monde et dans l'homme. Paris, Alsatia, 1952, 19 × 12 cm., 260 p. — Cet ouvrage groupe une série d'essais, dont la composition s'est échelonnée durant plus de vingt années, et qui ont tous comme thème central la vérité énoncée par saint Paul dans l'épître aux Colossiens : « le Christ en vous, l'espérance de la gloire », Par sa vie en nous, le Christ nous donne déjà de posséder, d'une certaine manière, la gloire que nous espérons. Les divers essais ne contiennent pas un développement systématique, mais plutôt de libres variations sur ce thème unique, afin d'en montrer les multiples aspects et implications. — J. G.

A.-M. Carré, O.P. — *Espérance et désespoir.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 206 p. — L'espérance est la vertu théologale qui fait le moins parler d'elle; elle demeure souvent dans l'ombre. C'est de cette

ombre que le P. Carré veut la faire sortir, avec la préoccupation de répondre aux besoins du monde moderne, tenté par le désespoir. Il marque bien la différence entre l'espérance naturelle et l'espérance chrétienne, cette dernière étant le fruit d'un don divin, dans une vie qui se réalise déjà maintenant et qui attend de se réaliser en plénitude. L'aspect social de l'espérance est également souligné et développé : le chrétien en effet est essentiellement celui qui appartient à un peuple en marche vers la cité. L'espérance est un bien de toute l'Eglise militante et subsiste même, dans une certaine mesure, jusqu'à la consommation finale, dans l'Eglise triomphante. L'analyse de la tentation de désespoir peut déconcerter d'abord le lecteur, car l'auteur y parle de désespoirs légitimes; mais il précise que c'est dans le domaine des espérances humaines et que toute atteinte à l'espérance théologale est péché. Enfin, comme remède aux maladies de l'espérance, il propose la crainte de Dieu; sous ce mot, qui pourrait paraître lui aussi déconcertant à certains lecteurs et être mal interprété, il montre qu'il faut entendre un vif désir de Dieu dans un esprit de dépendance filiale. — J. G.

J. Leclercq. — *Penser chrétiennement notre temps.* Coll. « Notre monde ». Paris, Téqui, 1951, 19 × 12 cm., VI-118 p. Prix : 360 frs. — M. le Chanoine Leclercq réunit en ce volume quelques essais déjà parus en diverses revues sur des sujets d'actualité : Introduction à une théologie du Cosmos; Sens de l'histoire et pensée chrétienne; Changements de perspective en Chrétienté; Chrétiens et communistes; Sommes-nous à un tournant de civilisation? A propos de ces thèmes, bien discutés de nos jours, l'auteur propose son opinion personnelle, qui ne manque jamais d'originalité, même si elle peut paraître parfois, à un lecteur critique, quelque peu contestable. Aussi bien, l'auteur, dans ces essais qui ressemblent souvent à des propos de table (ils en ont le ton confidentiel, le caractère prophétique et le décousu), ne prétend-il que de faire réfléchir son lecteur sans lui offrir une réponse définitive à des problèmes qui demandent sans doute un certain recul dans le temps pour être bien posés. — G. D.

B. Gundersen. — *Cardinal Newman and Apologetics.* Coll. Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1952. No. 4. Oslo, J. Dybwad, 1952, 27 × 18 cm., 142 p. — Ce n'est pas la vie de Newman, c'est sa philosophie de la foi et son apologétique dont s'occupe l'auteur. Cette philosophie de la religion présente deux aspects. Elle s'attache à l'objet de la foi et à l'instrument de la foi. Le premier répond à la question : que faut-il croire? Le second traite du pourquoi et du comment de la croyance. C'est à ce second aspect de la philosophie religieuse de Newman que l'auteur limite ses recherches. Ce faisant, il est naturellement amené à placer cette œuvre dans l'ensemble de l'histoire de l'apologétique chrétienne, ce qui lui fournit l'occasion de disculper Newman de toute accusation d'immanentisme et d'idéalisme philosophique. Les pages les plus originales de ce travail sont incontestablement celles qui traitent de la doctrine de l'analogie chez Newman (p. 54 et suiv.) comparée à la conception scolastique de l'analogie (p. 57-63). La bibliographie placée à la fin de cet ouvrage, bibliographie bien à jour, offre, par ailleurs, une bonne garantie de l'objectivité de son auteur. — F. T.

M. E. Williams. — *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius.* Coll. Analecta Gregoriana. Vol. LVI, Series Facultatis Theologicae, Sectio B (n. 23). Rome, Univ. Pont. Grégorienne, 1951, 24 × 16 cm., XVI-130 p. — Etudier l'enseignement de Gilbert sur la Trinité, tel qu'il ressort des commentaires des *opuscula sacra* de Boèce : tel est le but délibérément limité que se propose l'auteur. Après un chapitre d'introduction rappelant les données du problème, le Père Williams examine, tour à tour, les *opuscula* de Boèce et l'enseignement de celui-ci sur la Trinité, les commentaires sur Boèce avant Gilbert, puis les commentaires de Gilbert lui-même, la terminologie de Gilbert, suivie d'un chapitre synthétique sur sa doctrine trinitaire. Enfin, les critiques formulées par les contemporains, Geoffroy d'Auxerre et Jean de Salisbury, sur la doctrine du Porrétain. Les conclusions de l'auteur soulignent le caractère de son étude, qui n'est ni un plaidoyer, ni un procès, mais un examen objectif. — F. T.

J. M. Fondevila, S. J. — *Ideas Trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra.* Pontificia Universitas Gregoriana. Madrid, 1953, 24 × 17 cm., 68 p. — Le P. Fondevila publie en extrait le dernier chapitre d'une thèse défendue à l'Université Grégorienne sur Marcel d'Ancyre. Son but est d'examiner le bien-fondé de l'accusation portée par Eusèbe de Césarée, selon lequel la christologie de Marcel d'Ancyre se situerait dans le sillage de celle de Paul de Samosate et serait entachée d'adoptianisme. L'étude de la doctrine de l'évêque d'Ancyre, d'après les trop rares œuvres ou fragments qui nous restent de lui, montre au contraire qu'il a combattu vigoureusement les théories qui visaient à réduire simplement le Christ à un homme, et qu'il a notamment protesté contre Eusèbe de Nicomédie, coupable d'en être venu à cette conclusion. Il admet que Jésus est le Verbe, et que le Verbe est né de la Vierge Marie. Et s'il ne considère pas explicitement le mode d'union des deux natures dans le Christ, on peut inférer de sa doctrine qu'il rejette énergiquement une union purement dynamique et postule une union substantielle. Le P. Fondevila estime, au terme de sa longue et sérieuse étude, que Marcel d'Ancyre n'a nullement mérité les reproches adressés par Eusèbe, et que les auteurs modernes qui lui ont endossé les mêmes reproches l'ont fait à la suite d'une connaissance insuffisante de la pensée de l'évêque. Il faudra donc à l'avenir tenir compte de cette conclusion et ne plus assimiler inconsidérément Marcel d'Ancyre aux défenseurs de doctrines hérétiques. — J. G.

Dom J. Winandy. — *Ambroise Autpert moine et théologien.* Editions d'histoire et d'art. Coll. Tradition monastique. Paris, Plon, 1953, 19 × 14 cm., 150 p. Prix : 420 frs. — Dom Morin avait attiré l'attention sur ce moine de l'époque carolingienne, le plus grand mariologiste latin avant saint Bernard; et voici que Dom Winandy entreprend de nous le faire connaître. Il nous présente une courte biographie d'Ambroise Autpert, un exposé des principaux thèmes doctrinaux traités par lui, le texte et la traduction de deux de ses œuvres, le « panégyrique de la Bienheureuse Marie » et la « prière contre les sept fois sept vices ». Autpert est un théologien; il n'est pas un penseur original, mais il s'est bien assimilé, et d'une manière personnelle, la doctrine de ses devanciers; aussi ses œuvres, écrites à une époque bien pauvre en ouvrages théologiques de valeur, offrent-elles un sérieux intérêt, notamment pour la mariologie, et il faut remercier Dom Winandy de nous les avoir rendues plus accessibles. — J. G.

Cl. Drees. — *Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster.* Coll. Franziskanische Forschungen, 9. Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1954, 23 × 16 cm., 96*-380 p. Prix : 18 marks. — Né à Munster en 1435, Dietrich Kolde entra d'abord chez les Augustins, puis passa aux Frères Mineurs. Il séjourna longtemps en Belgique et mourut à Louvain, où il laissa une réputation de sainteté. Après une étude soignée des diverses éditions de son œuvre intitulée « Christenspiegel », Cl. Drees nous en donne une édition critique, dont il faut louer l'excellente tenue. Cette œuvre représente une somme simple et brève, d'allure catéchétique, de la doctrine et de la pratique chrétiennes. — J. G.

Auseklis. — *Spiritus et Veritas.* Uppsala, Box 34, H. Biezais, 1953, 21 × 14 cm., xvi-198 p. — L'association des théologiens lettons reste vivante malgré les circonstances difficiles et la dispersion de ses membres. Elle publie, en l'honneur du Professeur Charles Kundzinu, un volume où sont rassemblés un certain nombre d'essais, dont deux concernent la mythologie et la tradition populaire lettonnes, et dont la plupart des autres étudient des problèmes d'exégèse. Signalons parmi ceux-ci l'étude de H. Riesenfeld : « Jésus comme prophète », où l'auteur s'efforce de déterminer en quoi a consisté la mission prophétique du Christ, telle qu'elle ressort des paroles mêmes du Maître, et comment cette mission a dû être comprise par ses contemporains. L'auteur fait d'ailleurs remarquer qu'il s'agit là de l'un des titres portés par le Christ, et non d'un titre unique : il ne faut donc pas vouloir y mettre toute la personnalité de Jésus. Mentionnons encore un article de M. Goguel sur les récits évangéliques de repas et un de W. Mosbech sur l'éthique du Sermon sur la montagne. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Attività (L') della Santa Sede nel 1953. Pubblicazione non ufficiale. Citta del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1954, 24 × 17 cm., 474 p.

Beckmann J. — *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1952.* Begründet v. J. Schneider. 79. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann, 1953, 23 × 15 cm., XII-523 p. Prix : 30 marks.

Beyer J., S. J. — *Les instituts séculiers.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 20 × 13 cm., 404 p. Prix : 150 frs belges.

Biblia (La). Illustració pels monjos de Montserrat. XXV : 3. *Els Nombres — El Deuteronomi* per dom Bonaventura Ubach. Monestir de Montserrat, 28 × 22 cm., 333 p., nombr. planches.

Bibliotheca missionum, de R. Streit, O.M.I. Dirigée par J. Dindinger, O.M.I. *Afrikanische Missionsliteratur.* Tome 17 : *1700-1879,* n. 5152-7723 ; Tome 18 : *1880-1909,* n. 7724-9753. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg-en-Br., Herder, 1952-1953, 25 × 16 cm., XIV, 15*-24*, 1026 et XIV, 15*-24*, 1428 p. Prix : 58 et 84 marks.

Bornemann Fr., S.V.D. — *P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Theologie.* Fribourg (Suisse), Anthropos Institut, 1954, 20 × 12 cm., 22 p.

Bouin P. (Abbé). — *Les martyrs de l'Ouganda.* Ill. de B. Baray. Coll. « Belles histoires et belles vies », n° 21. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 28 × 18 cm., 48 p., 4 ill. à la page. Prix : 190 frs.

Bouquet A. C. — *Sacred Books of the World.* A Companion Source-Book to Comparative Religion. Coll. Penguin Books, A 283, Londres-Melbourne-Baltimore, Penguin Books, 1954, 18 × 11 cm., 343 p. Prix : 3 sh. 6 d.

Bruno M., O.C.S.O. — *Aux écoutes de Dieu : le silence monastique dans la tradition cistercienne.* 2e édit., Besançon, Imprimerie de l'Est, 1954, 18 × 12 cm., VIII-288 p.

Carrouges M. — *Charles de Foucauld explorateur mystique.* Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 14 cm., 298 p.

Conscience de la Féminité. Coll. de l'Institut des Hautes Etudes familiales. Paris, Edit. Familiales de France, 1954, 23 × 14 cm., 444 p. Prix : 960 frs.

Cruysberghs K. (Mgr). — *Priester-overwegingen.* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1954, 21 × 14 cm., 252 p. Prix : 80 frs.

Deguire J.-J., O.F.M. — *Marie Vivante.* Tract Nos 25-26. Janvier-Février 1952. Nicolet, Centre Marial Canadien, 1952, 20 × 14 cm., 60 p. Prix : 0,40 $.

Derechos y deberes del hombre. Discurso de recepcion del academico de numero Excmo. Sr. Dr. P. Venancio Diego Carro, O.P. Y contestacion del academico de numero Excmo. Sr. Dr. D. Jose Maria Trias de Bes, Sesion del 1 de junio de 1954. Madrid, Real Academia de Ciencias morales y politicas, 1954, 23 × 17 cm., 165 p.

Desbuqois G., S. J. — *El Mensaje de Santa Teresa del Niño Jesús.* Traducción de A. Méndez Medina, S. J. Mexico, Buena Prensa, 1953, 18 × 12 cm., 64 p. Prix : 0,40 $ U.S.A.

Ebeling G. — *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem.* Drei Vorlesungen. Coll. Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 207/208. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 22 × 14 cm., 93 p. Prix : 3,80 marks ; en souscription : 3,40 marks.

Eldarov G. M., O.F.M.Conv. — *Presenza della teologia.* Saggio su una recente controversia alla luce dell'enciclica « Humani generis ». Coll. Studio teologico per laici-al santo, Serie B, Studi maggiori, N. 1. Padoue, Il Messaggero di S. Antonio, 1954, 25 × 17 cm., 155 p. Prix : 800 lires.

Elie Fr. — *Cours de psychologie appliquée à l'éducation.* Bruxelles, Edit. des Frères Maristes, 1954, 20 × 13 cm., 446 p.

Farmer H. H. — *Revelation and Religion.* Studies in the theological Interpretation of religious Types. Londres, Nisbet & Co., 1954, 22 × 14 cm., XII-244 p. Prix : 17 sh. 6 d.

Fischer L. — *Trece que huyeron.* Traducción de J. Albuerne. Mexico, Buena Prensa, 1954, 23 × 17 cm., 160 p. Prix : 0,75 $ U.S.A.

Gérard P., S. J. — *Catecismo en ejemplos.* Uno breve para cada dia del año.

I. Los mandamientos y la Iglesia catolica. II. Los sacramentos y las virtudes cristianas. III. La educacion y la vida cristiana. Lectura diaria para familias, colegios, conventos y niños en general y en particular. Mexico, Buena Prensa, 1949, 1951, 1953, 17 × 11 cm., 766-XI, 774-X et 750-XIII p. Prix : 6,20 $ U.S.A.

GOLDBRUNNER J. — *Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 22 × 12 cm., VIII-136 p. Prix : 6,80 marks.

GREGORY (ST.) OF NYSSA. — *The Lord's Prayer. The Beatitudes.* Edit. H. C. GRAEF. Coll. Ancient Christian Writers, 18. Londres, Longmans, Green and Co. ; Westminster (Mar.), The Newman Press, 1954, 22 × 14 cm., VI-210 p. Prix : 25 sh.

GUITTARD L. — *Pédagogie religieuse des adolescents.* Paris, Spes, 1954, 22 × 14 cm., 310 p. Prix : 700 frs.

Handbuch der Katholischen Sittenlehre (Coll.). Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 25 × 17 cm., 4e édit.

Th. MÜNCKER. — *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* 334 p. Prix : 18 marks.

Fr. TILLMANN. — *Die Idee der Nachfolge Christi.* 296 p. Prix : 16,50 marks.

HASSEVELDT R. — *Le mystère de l'Eglise.* Coll. L'Ecole, n° 72. 2e édit., Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 18 × 13 cm., 352 p., 42 hors-texte, 31 dessins. Prix : 380 frs.

— *Le mystère de l'Eglise. Fiches pour les élèves.* Classe de seconde. Coll. « Enseignement religieux du secondaire », n° 72 bis. Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 18 × 13 cm., 112 p.

HERING H. M., O.P. — *De fecundatione artificiali.* Rome, Officium Libri Catholici, 1952, 23 × 15 cm., IV-71 p.

HOUANG Fr. — *De l'humanisme à l'absolutisme.* L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1954, 23 × 14 cm., 138 p.

— *Le néo-hégélianisme en Angleterre.* La philosophie de Bernard Bosanquet 1848-1923. Même coll. Ibidem, 25 × 16 cm., 232 p.

HUNERMANN G. — *Le maquisard de Dieu. Le Père Coudrin sous la terreur.* Trad. G. d'Alyms. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1954, 19 × 13 cm., 248 p. Prix : 84 frs belges.

KITTEL G. & FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI : Lieferung 1 (Bogen 1-4). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954, 31 × 22 cm., p. 1-64. Prix : 4,60 marks le fascicule.

KNOX R. — *A New Testament Commentary for English Readers.* I. *The Gospels.* II. *The Acts of the Apostles. St Paul's Letters to the Churches.* 2 vols, Londres, Burns Oates & Washbourne, 1953-1954, 22 × 14 cm., XVI-276 et X-322 p. Prix : 18 sh.

LANG A. — *Fundamentaltheologie.* Band II. *Der Auftrag der Kirche.* Munich, M. Hueber, 1954, 21 × 16 cm., XVI-334 p. Prix : broché, 8,80 marks ; relié, 10,80 marks.

LEMOINE E. — *Théorie de l'emphase grecque classique et biblique.* Paris, Geuthner, 1954, 22 × 14 cm., 124 p. Prix : 500 frs.

LOCKINGTON W. J., S. J. — *Salud Corporal y Vigor Espiritual.* Con cincuenta y un grabados. Trad. de la 4e édit. angl. par V. M. Ruano, S. J. Mexico, Buena Prensa, 1953, 20 × 15 cm., 150 p. Prix : 1 $ U.S.A.

LOTTIN O., O.S.B. — *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* Tome IV. *Problèmes de morale.* Troisième partie. I-II. Gembloux, Duculot ; Louvain, Abbaye du Mont-César, 1954, 25 × 16 cm., 944 p.

MAERTENS Th. (Dom). — *Le Messie est là! (Luc I-II).* Coll. Lumière et Vie, n° 4. Bruges, Edit. de l'Abbaye de Saint-André, 1954, 22 × 16 cm., 172 p., 8 hors-texte.

Marian Studies. Volume III, 1952 ; IV, 1953 ; V, 1954. Proceedings of the Third, Fourth and Fifth National Convention of the Mariological Society of America held in New York City, N.Y. January 3-4 1952 ; 5-6 1953 ; 4-5 1954. New York, Holy Cross Monastery, 1952-1954, 23 × 15 cm., 276, 184 et 234 p. Prix : 2,50 $ par volume.

MARIE-LUDOVIC Fr. — *Le Père Léon Lejeune mariste, missionnaire et lépreux.* Collection Lavigerie, n° 53. Mont-St-Guibert, Editions Maristes, 1954, 19 × 12 cm., 247 p. Prix : 50 frs.

MASSERON A. — *La légende franciscaine.* Textes choisis, traduits et annotés. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1954, 18 × 12 cm., 374 p. Prix : 850 frs.

MEIER A. — *Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen.* Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 8. Fribourg (Suisse), Edit. Universitaires, 1954, 24 × 16 cm., 432 p., 6 reprod. Prix : broché, 17,70 frs ; relié, 19,75 frs.

MELANCHTHONS — *Werke in Auswahl.* Band II. Teil 2 : *Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones.* Hrsg. v. H. Engelland. Gütersloh, Bertelsmann, 1953, 19 × 12 cm., XII, 353-816 p. Prix : 16,50 marks.

Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin, O.S.B., à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953). Louvain, Abbaye du Mont-César, 1954, 25 × 18 cm., 270 p.

MICHEL O. — *Der Brief an die Römer.* Lief. 1. Coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Abt. 4. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 24 × 16 cm., 192 p. Prix : 11 marks. Ouvrage complet relié : 25 marks.

MÜLLER M., O.F.M. — *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft.* Coll. Begegnung und Wandlung am dem Heilswege der Franziskanischen Theologie, Band VIII. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 19 × 12 cm., XX-456 p.

OSPINA E., S. J. — *Las sectas protestantes en Colombia.* Breve reseña historica con un estudio especial de la llamada « Persecucion religiosa ». Bogota, Imprenta Nacional, 1954, 19 × 12 cm., 171 p.

OTTO R. — *Reich Gottes und Menschensohn.* Ein Religionsgeschichtlicher Versuch. 3e édit., Munich, Beck, 1954, 23 × 14 cm., XI-326 p. Prix : 16 marks.

Paul Couturier apôtre de l'unité chrétienne. Témoignages. Coll. Ronds points, 6. Paris, Vitte, 1954, 18 × 12 cm., 208 p. Prix : 480 frs.

PENNA A. — *San Pietro.* Brescia, Morcelliana, 1954, 23 × 15 cm., 352 p., 25 illustr. Prix : 1.600 lires.

Peut-on se passer de métaphysique? Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 19 × 14 cm., 448 p. Prix : 960 frs.

Pie X. Textes et légendes de N. Vian ; 150 photos de L. von Matt. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 24 × 17 cm., 238 p.

PORTER F. — *Guides en éducation.* Anthologie bio-bibliographique France-Belgique-Suisse. Montréal, Editions Franciscaines, 1954, 22 × 15 cm., XXXII-336 p. Prix : 3 $.

— *Perspectives pédagogiques au Canada français.* Ibidem, 48 p.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. Th. Klauser, en coll. Fr. J. Dölger †, H. Lietzmann †, J. H. Waszink et L. Wenger †. Fasc. 15 : *Celsus* (Forts.)-*Christennamen.* Stuttgart, Hiersemann, 1954, 28 × 20 cm., col. 961-1120. Prix : 12,50 marks.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 35 : *Denkmal-Dialog.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1954, 29 × 20 cm., col. 1281-1408. Prix : 10 marks.

RÉGNIER J. — *Le sens du péché.* Paris, Lethielleux, 1954, 20 × 13 cm., 126 p. Prix : 275 frs.

¿Religiosa...? ¿Sacerdote...? Cinco interesantes folletos de la Hna. Ma. Manuela, el P. D. A. Lord, S. J., y J. Sahagún, S. J. Mexico, Buena Prensa, 1953, 23 × 16 cm., 124 p. Prix : 0,75 $ U.S.A.

ROMERO PÉREZ J. J., S. J. — *¡Encienda su Luz!* Obra inspirada en « You Can Change The World » del P. J. Keller, M.M. Mexico, Buena Prensa, 1954, 17 × 12 cm., 136 p. Prix : 0,40 $ U.S.A.

Sainte Bible (La) Coll. traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 14 cm.

H. CAZELLES, P.S.S. — *Les livres des chroniques.* 246 p. Prix : 675 frs.

J. DE MENASCE, O.P. — *Daniel.* 98 p. Prix : 285 frs.

L.-M. DEWAILLY, O.P. et B. RIGAUX, O.F.M. — *Les épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.* 68 p. Prix : 210 frs.

SALET G., S. J. — *Plus près de Dieu.* Brèves réflexions pour les fêtes et les dimanches. Paris, Lethielleux, 1954, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 400 frs.

S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Nuova Serie, vol. XLVI. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., x-198 p. Prix : 1.000 lires.

SANGSTER W. E. — *The Craft of the Sermon.* Londres, Epworth Press, 1954, 19 × 13 cm., XVIII-304 p. Prix : 9 sh. 6 d.

SCHIEFFER Th. — *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., XII-326 p. Prix : 15,80 marks.

SCHRENK G. — *Studien zu Paulus.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 26. Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 148 p. Prix : 14 frs.

SCOTT J. W. — *A Synoptic Index to the Proceedings of the Aristotelian Society 1900-1949.* Oxford, Blackwell, 1954, 22 × 14 cm., VIII-205-127 p. Prix : 3 £.

SCROGGIE W. GRAHAM. — Know Your Bible. *The Unfolding Drama of Redemption.* The Bible as a Whole. Volume I. *The Prologue and Act I of the Drama Embracing the Old Testament.* Londres, Pickering & Inglis, 1953, 22 × 14 cm., 505 p. Prix : 30 sh.

THOMAS VON AQUIN. — *Die menschliche Willensfreiheit.* Texte zur thomistischen Freiheitslehre ausgewählt und mit einer Einleitung versehen v. G. SIEWERTH. Übersetzung v. P. WEHBRINK. Dusseldorf, Schwann-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 296 p. Prix : 20 marks.

TORANZO DE VILLORO M. L. — *Suegras.* Mexico, Buena Prensa, 1953, 19 × 12 cm., 184 p. Prix : 0,75 $ U.S.A.

TRIKURAKIS G. A. — *L'unione delle Chiese secondo un ortodosso.* Gozzano, Antonioli, 1954, 22 × 16 cm., 80 p.

TYCIAK J. — *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente.* 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 19 × 12 cm., x-160 p.

VALENZUELA A., S. J. — *¿Sabe usted leer?* (lectura, puntuación, anatomía de la frase). Mexico, Buena Prensa, 1954, 20 × 15 cm., 104 p. Prix : 0,75 $ U.S.A.

VANDERMEULEN J. — *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch.* Coll. Monographien zur Philosophischen Forschung. XIII. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1953, 23 × 15 cm., 215 p. Prix : broché, 13 marks ; relié, 15 marks.

VANDEVELDE A. — *De vernieuwde inhoud van onze catechismus.* Préface de Mgr A. E. J. De Smedt. Tielt, Lannoo, 1954, 21 × 13 cm., 163 p. Prix : broché, 58 frs ; relié, 82 frs.

VAN HOUTRYVE I. (Dom). — *Saint François de Sales peint par lui-même.* 2e édit., Louvain, Abbaye du Mont-César, 1954, 19 × 14 cm., 244 p.

VAN IMSCHOOT P. — *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome I. *Dieu.* Coll. Bibliothèque de Théologie. Série III. Théologie Biblique, vol. 2. Paris-Tournai-Rome, New York, Desclée & Cie, 1954, 23 × 16 cm., XIV-273 p.

VEGA L., S. J. — *Breve Curso de Religion* conforme al catecismo del P. Ripalda, reconstruido y aumentado. 2e édit., Mexico, Buena Prensa, 1953, 17 × 11 cm., 136 p. Prix : 0,25 $ U.S.A.

— *Catecismo de apologetica.* 3e édit., Mexico, Buena Prensa, 1953, 17 × 11 cm,, 128 p. Prix : 0,30 $ U.S.A.

VERHEYLEZOON L., S. J. — *La dévotion au Sacré-Cœur.* Objet-Fins — Pratique —Motifs. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1954, 22 × 14 cm., 324 p. Prix : 105 frs belges.

VIOLLET J. — *La bonne entente conjugale.* Coll. Spiritualité conjugale. Paris, Edit. Familiales de France, 1954, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 330 frs.

WANDRUSZKA A. — *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560-1572 nebst ergänzenden Aktenstücken.* Band II : *Nuntius Commendone 1560 (Dezember)-1562 (März).* Graz-Köln, H. Böhlaus, 1953, 25 × 17 cm., XVI-184 p. Prix : 18,80 marks.

WERNER H. — *Einführung in die Entwicklungspsychologie.* 3e édit., Munich, J. A. Barth, 1953, 22 × 16 cm., VI-384 p. 46 Abb. Prix : cartonné, 28 marks ; relié, 30 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*